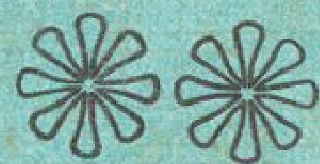
موريس ليبنارت

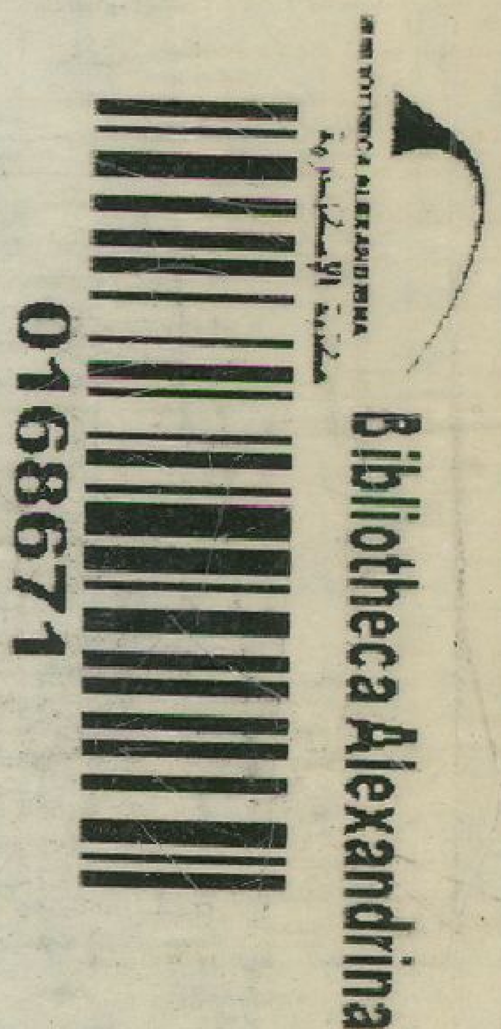
دوكامو

الشخص والأسطورة في العالم الميلانيزي



ترجمه وعلق عليه وقدم له
الطاهر وعزيز
أستاذ محاضر بكلية الآداب بالرباط

نشر وتوزيع
مكتبة المعارف
ص. ب 239
زنقة باب شالة أمام المسجد الأعظم
الهاتف : 265.24 - الرباط



موريس لينارت

دو كامو

الجوهري

الشخص والأسطورة في العالم الميلانيزي



ترجمه وعلق عليه وقدم له

الطاهر وعزيز

أستاذ محاضر بكلية الآداب بالرباط

نشر وتوزيع

مكتبة المعارف

ص.ب 239

زنقة باب شالة أمام المسجد الأعظم

الهاتف : 265.24 - الرباط

مدخل

إلى دراسة دوكــامو

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الغـــايـــة مـــن هـــذا المدخـــل مـــزدوجـــة :

اولا : بيان مكانة كتاب دوكامو Do Kamo الذى ترجمناه الى العربيـــة ومكانة صاحبه (موريس لينـــارت) M. Leenhardt فى الاثنولوجيـــا الفرنسيـــة .

ثـــانيا : توضيح بعض المسائل الهامة التى يشير اليها المؤلف اثنـــاء الكتاب ولا يسمح لطاق التعاليق بتفصيل الحديث عنها ، وامكن ادراجهـــا هنا ، اما المسائل التى قد تثقل المدخل او تفقده وحدته فجعلناها فى ملحقات مستقلة ، وجعلنا المدخل اقساما ليسهل الرجوع اليه .

وتدور الاقسام حول (لينارت) وكتابه **دوكامو** فبعد ترجمـــة المؤلف نتحدث عن **دوكامو** بصفة عامة ثم نفصل الحديث عن الجانبين الهامين فى هذا الكتاب ، وهما المنهاج والافكار الاساسية ونخصص قسما لمقارنة راى المؤلف فى الاسطورة مع النظريات الحديثة . ونختتم بخلاصة عامة بعد الاشـــارة الى الانتقادات التى وجهت الى الكتاب وصاحبه .

وقد مرت السنوات على وفاة (لينارت) دون ان تصدر عنه فى فرنسا اية دراسة غير ما كتبه عنه بعض تلامذتـــه واصدقائـــه فى بعض الصحف والمجلات او الاشـــارات المقتضبة فى عدد من الكتب . ويرجع ذلك لعدة اسباب سنجملها فى القسم الاخير من المدخل . وهى اسباب جعلت بالخصوص هـــذا الكتاب الذى نترجمه غامضا مستعصيا على الفهم فى كثير مـــن الاحيـــان ، فالمؤلف يكتفى فى الغالب بالتلميح لافكاره والاشارة الخاطفة لافكـــار غيره ولا ينص الا نـــادرا على مصـــادره .

وقد حاولنا قدر المستطاع ان نفسر عبارات الكتاب كلما دعت الحاجة فى التعاليق والبيانات التى وضعناها فى بداية بعض الفصول او بعض اقسامها كما عملنا لابراز الافكار والنظريات التى استمد منها او اكتفى بعابر الاشـــارة اليهـــا .

ورجاءنا ان نيسر للقارىء العربى دراسة **دوكامو** الذى يقدم لنا بالاخص نموذجا رائعا للتحليل اللغوى ، هذا التحليل الذى استطاع به مؤلف الكتاب، بعد ان قارنه بطرائق اخرى ، ان ينفذ الى اعماق الفكر الاهلى بكاليدونيا الجديدة . وقد ارتأينا ان نوضح بعض التحليلات والنتائج التى وصل اليها المؤلف بأمثلة من اللغة العربية والفكر العربى ، كالاضافة فى القسم الثانى من الفصل الثانى ، واسماء الساعات والشهور فى القسم الثانى من فصل الزمان ، والفعل المضارع فى القسم الاخير من نفس الفصل ، ثم معانى القول عند العرب فى الفصل التاسع . وهكذا .

هذا واتوجه بالشكر الجزيل الى استاذى الدكتور محمد عزيز الحبابى الذى كان له فضل توجيهى لدراسة هذا الكتاب ثم الاشراف على هذه الدراسة التى قدمتها للحصول على دبلوم الدراسات العليا وكذلك الى الاستاذ السيد محمد جسوس الذى تفضل بمراجعتها النهائية ، فخصصا لى قسطا كبيرا من وقتهما الثمين وتكرما دائما بالنصح القويم . كما اشكر استاذى الدكتور نجيب بلدى والدكتور رشدى فكار اللذين استرشدت بآرائهما خلال مناقشة هذه الرسالة وقد استفدت من علم والدى الفقيه الحاج الحسن وعزيز الذى ارشدنى الى مظان عدد من المسائل التى تضمنتها التاليق ، رحمه الله رحمة واسعة .

وقد ادخلت على هذه الدراسة ، من اجل طبعها ، عددا من التغييرات فحذفت اشياء كثيرة ونقحت غيرها كما نقلت جزءا من المدخل الى الملحقات، وانا المسؤول الوحيد عنها . والله الموفق للصواب .

تنبيه : نشير لبعض الاسماء والمراجع التى تكرر ذكرها كما يلى :
د . ك = دوكامو (الترجمة العربية)

Journal des Océanistes	= J. O.
Lévy - bruhl	= L. B.
M. Leenhardt	= M. L.
Le monde non chrétien	= M. N. C.

ونحيل على ما جاء من المسائل فى **دوكامو** بهذه الطريقة :
ف 5 ق 2 = القسم الثانى من الفصل الخامس .
وعلى ما ذكر فى المدخل هكذا .
ق 7 — جـ — 3 = رقم 3 من حرف ج من القسم السابع .
كما نميز تعاليق المؤلف عن تعاليقنا بنجمة او اكثر .

القسم الاول

حياة (لينارت)

1 — ولد (موريس لينارت) فى 9 مارس 1878 بمدينة (مونتوبان) Montauban بجنوب غرب باريز . واصل اسرته من الالزاس . كان ابوه استاذا لفلسفة العلوم والجيولوجيا بكلية اللاهوت البروتستانتية فى المدينة المذكورة ، وله دراسة جيولوجية تعد من الدراسات الكلاسيكية فى موضوعها. وورث عنه ابنه حب العلوم الطبيعية والبحث عن الحفريات . ولما وصل الى كاليدونيا الجديدة فيما بعد كتب اليه والده قائلا : « اصغ اولا . ولكى تفهم حاول ان تترجم ما يقولونه لك الى ذهنيتك ، وسترى ان ذلك ليس غريبا ، وانما هو فى لغة غير اللغة التى تطابق ذهنيتنا » .

ودرس بثانوية (انجر) ingres ثم فى كلية اللاهوت البروتستاتيينية مدة اربع سنوات .

وقدم فى باريز رسالة البكالوريا فى اللاهوت ، وكان موضوعها الحركة الحبشية فى جنوب افريقيا من سنة 1896 الى 1899 le mouvement et hiopien au sud de l'Afrique de 1896 à 1899 ويدرس فيها الحركة الانفصالية التى ظهرت داخل الكنائس فى جنوب افريقيا بسبب ما يعانيه السود من قوانين النصارى البيض ومن سلطتهم وكبريائهم.

ولم يحصل (لينارت) على اى دبلوم جامعى ، ولم يكن تلميذا بأى مدرسة كبرى . وكان يأسف لذلك فيما بعد .

وكرس راعيا بمدينة (مونبولى) Montpelier ، ثم تزوج ابنة (اندرى ميشيل) André Michel الذى كان مؤرخا للفن ، وقد شاركته زوجته مشاركة وثيقة وكاملة فى اعماله . فكانت تساعده فى مدرسته

---

(1) Cahors, Couesland, 1902 .

بكاليدونيا الجديدة ، كما كان يلقى عليها فيما بعد دروسه قبل ذهابه الى السربون او متحف الانسان Musée de l'homme ، وكانت تحضر تقريبا جميع دروسه وتسجل ما يرتجله عند ما ينساب مع افكاره (1) .

وعينته جمعية البعثات الانجيلية Sté des missions évangéliques من باريز مبشرا بكاليدنيا الجديدة التى وصل اليها فى آخر نونبر 1902 بعد سفر دام نحو الشهرين (2) .

ب ـ حالة الكاناك قبل مجيئه :

جعلت فرنسا من كاليدونيا الجديدة مركزا لسجن الاشغال الشاقة وكان المحررون من هذا السجن يعيشون اول الامر بالقرب من القبائل ، ويبيعون الخمر والكحول المغشوش للاهليين ، فانتشر فيهم السكر وجر معه الفساد والانحلال ، وفتك الخمر بأجسام الكاناك فصاروا فى حالة خمول وعزوف عن الحياة ، لقد اتخذ المحررون هذه التجارة مصدرا للربح العاجل ولافساد جنس الكاناك ليمكن الاستيلاء على اراضيه واستعباد ابنائه ، وتخلى بعض الاهليين عن ارضهم فى مقابل بعض زجاجات شراب الروم rhum

وكانت الحاجة الى تغذية هؤلاء المساجين سببا فى عناية المعمرين البيض بتربية الماشية ، هذه الماشية التى فتكت بمزروعات الاهليين ، فثار هؤلاء عدة مرات وكانت ثورتهم الكبرى سنة 1878 . وسنشير فيما بعد الى غيرها من مقاومتهم للمبشرين او للمستعمرين الفرنسيين .

وادخل الفرنسيو ن بالاضافة الى السجناء المحررين اسرا فرنسية واعطوها اراضى خصبة انتزعوها من الاهليين ، ولم يتركوا لهم الا اراضى صخرية او يغمرها البحر عند المد الكبير وقت الاعتدال . فتشتت قراهم وتعرضوا للمجاعة ، واستسلم الكاناك لليأس وملوا الحياة ، وقال عنهم احد القضاة فى تقرير له سنة 1900 « لم يبق من الممكن صنع اى شىء من اجل انقاذهم . وصار كل مجهود فى سبيلهم عبثا واستسلموا للموت » .

وعند ما حل (لينارت) بكاليدونيا الجديدة استقبله عمدة العاصمة (نوميا) بقوله : ماذا جئت تصنع هنا ؟ لن يبقى اى كاناكى بعد عشر

---

(1) انظر د . ك (ف 4 ق 6 و ف 12 ق 2) .

(2) انظر الملحق الثانى فى شأن كاليدونيا الجديدة واهلها .

سنين (1) وقال له احد الكاناك « دعنى ، لقد خدعنـــا البيض ، فخير لنـــا ان نشرب ونمـــوت » .

ج ــ دخول المسيحية الى كاليدونيـــا الجـــديـــدة :

لعب المبشرون دورا جوهريا فى تاريخ المحيط الهادى خلال القرن 19 فقد مهدوا للاستعمار الغربى وحرضوا حكوماتهم على احتلال مختلف جزر هذا المحيـــط ، وتصارع مـــن اجـــل ذلك بعثات الكاثـــوليكيين وبعثـــات البروتستانتيين ، وكان الكاثوليكيون فرنسيين بينما كان اغلب البروتستانتيين انجليزيين فحل التنافس القومى محل التنافس الدينى . وهكذا كان نشاط المبشرين كذلك اصلا فى احتلال الفرنسيين لكاليدونيا الجديدة ، فقد انـــزل اميرال فرنسى بعض المبشرين فى شمال هذه الجزيرة سنة 1843 . وقاومهم الاهليون طيلة السنوات العشر التى سبقت نـــزول الجيش الفرنسى (2)

وكان اهل الساحل الشرقى من كاليدونيا الجديدة متصلين دائما بأهل جزر (اويولتى) Loyalty وكانت علاقاتهم تجرى فى نطاق دورة التبادل بالاخضر والابيض ، اى تبادل اليشب بالاصداف (3) كما كان مـــع هـــذا التبادل علاقات زواجية بين كل واحدة من جزر (لويولتى) وبعض الاماكن فى كاليدونيا الجديدة بالاضافة الى هجرات متبادلة .

وفى سنـــة 1894 جـــاء قسيس مـــن اهل (اوفيا) Ouvéa الجديده فى زورق شجرى ، ثم سار على قدميه الى هـــوايلـــو Houaïlou والتقى على شاطئها بأول شخص تنصر على يده فسأله عن الرئيس الكبير فى المنطقة وسماه باسمه المقدس الذى يخفى عن عموم الناس ، وكان يعرف اسم هذا الرئيس بسبب الصلات القائمة منذ القديم بين (هوايلو) و (اوفيا) وبذلك انفتح له باب كاليدونيا الجديدة (4) واتى معه بعد ذلك بقساوسة من جزر (لويولتى) فدعت الحاجة الى مبشر ينسق نشاطهم فكان هو (لينارت).

---

(1) انظـــر A. Huetz de Lemps (1963), p.p. 35-41

(2) انظـــر M. L., (1953) Avant-propos

(3) انظر **د . ك** (ف 11 ق 2)

(4) انظر توضيح ذلك فى **د . ك** (ف 8 ق 3)

د ــ مركز لينارت التبشيري :

عزف (لينارت) عن الاستقرار بالعاصمة وذهب ليسكن فى قلب القبائل على الساحل الشرقى بوسط الجزيرة فى منطقة (هوايلو) Houaïlou واقتنى مزرعة بهذه المنطقة بالقرب من Gondé على سفح الطريق التى تؤدى من (كولا) Coula الى (هوايلو) فى قبيلة رئيس صديق ، وكانت ارضا صخرية بها 20 هكتارا . وقد وسعها فيما بعد فى اواخر مقامه الثانى بكاليدونيا الجديدة ، فأضاف اليها 500 هكتار ، مائة منها ارض زراعية . واسس فيها مركزه التبشيرى .

واجتمع فى سهرة بعد قدومه بثلاثة اسابيع مع اهليين ، وبعضهم حديث عهد بالمسيحية ، وطلب منهم ان يطلقوا اسما على هذا المركز الجديد ، وحاول ان يفسر لهم دور المركز وانه سيكون باب امل فى هذا البلد الذى حل به الخراب ، فاقترح عليه الرئيس اسم (دونيفا) Donéva البلد الحق (1) .

وجعل فى مركزه مدرسة للذكور ومدرسة للبنات ومدرسة للقساوسة مع داخلياتها . وكان لكل مدرسة حقلها ، ويعمل به تلامذته لينتجوا قوتهم ولكيلا تنقطع الصلة بينهم وبين قومهم ويشاركوا فى حياتهم (2) ، ثم اسس مدرسة مهنية ليعلم تلامذته مختلف الصنائع ، ولم يجد دائما صانعا يسير هذه المدرسة فتكفل بها فى الغالب ليعلم تلامذته الزراعة والبناء والحدادة . ويذهب فى اوقات فراغه للتدرب على الحدادة قبل ان يأتى لتعليم تلامذته

وكثيرا ما كان يتجول على فرسه عبر الجبال ويقطع احيانا مئات الكيلومترات فى مسارب غير بيلة . ويأخذ معه فى تجواله بعض تلامذته ويتعلم جغرافية البلاد ، أى الجغرافية الاسطورية والمنظر الحى عند الكاناك (3)

ولم يصبح كل المتنصرين من تلامذته قساوسة ، فأغلب تلامذته يرجعون الى حياتهم العادية ، وعاد الى فرنسا فى اول 1909 لقضاء عطلته .

هـ ــ مقامه الثانى بكاليدونيا الجديدة :

عاد (لينارت) الى كالبدونيا الجديدة فى مارس 1960 ، وخلال هذه

---

(1) انظر **د . ك** (نهاية المقدمة وآخر الفصل السابع)

(2) انظر **د . ك** (ف 3 ق 2)

(3) انظر د . ك فى بداية الفصل السابع وكذلك الملحق الثالث

الاقامة الثانية ساهم فى اخماد الثورة التى اندلعت فى الجزيرة سنة 1916 ودامــت سنتيــن .

فقد استطاع (لينارت) ان يدخل الى مناطق الثورة ، والتقى برئيس الحرب واقنعه بالاستسلام ، فقبل الرئيس مع علمه بأن الحكم بالاعــدام ينتظره . ولكنه حاول ان يعطى لاتباعه السلة المقدسة التى كــانت تحت ذراعه ، وكان فيها بعض الاعشاب وعقدة من التبن الملطخ بدم المعمريــن المقتولين ، وكانت عصب الحرب او روحها وخاتم الحلف بين القبائل الثائرة وبدونها لا تبقى لهم قدرة على القتال . فأخذها منه (لينارت) الذى كــان يعــرف ســرهــا (1) .

واعقب ذلك محاكمة اختلط فيها على المحكمة ، فيما يظهــر ، امــر الثائرين بغيرهم فقضى (اينارت) ليالى فى وضع خريطة اللغات التى تبــرز الاحلاف الاهلية ، وكانت الخريطة تبين بوضوح منطقة الثوار وميدان القبائل الوفية للفرنسيين (2) وهكذا استطاع المحامى ان يدافع عن المتهمين الذين كانوا من البروتستانيين (3) .

وفارق (لينارت) مركزه عائدا الى فرنسا فى شهر ابريل 1920 بعد ان جمع عددا كبيرا من الملاحظات . ولم يكن قد نشر الى ذلك الحين سوى مقــالات فى جريدة البعثات التبشرية وكتيبا صغيــرا La grande terre كتبــه اثنــاء عطلتــه الاولى سنــة 1909 .

و ـــ ر حلتــه الافــريقيــة :

غادر مرسيليا فى 20 يوليو 1922 قاصدا البلاد الافريقية ، فزار داكار والكامرون والكابون والكونغو وانجولا والموزمبيق ومدغشقر الخ . ثم مــر باستراليا قبل ان يصل الى كاليدونيا الجديدة بعد سنة وخمسة اشهر (4).

وسجل فى رحلته بعض اعراف الافارقة واستعمالاتهم اللغوية ، وقام ببعض المقارنات ، وكان يقول : « لقد علمتنى افريقيا كثيرا عن اوقيانيا » .

---

(1) انظــر د . ك (ف 3 ق 5)

(2) نشر هذه الخريطة فى كتابه (1932)

(3) وصف (لينارت) الثورة والمحاكمة فى د . ك (ف 10 ق 2) وكذلك
— Journal des missions évangéliques, 1919, 1920.
— Revue des Océanistes, n° 10, 1938.

(4) قص رحلتــه فى
— Journal des missions évangiliques, 1922 1923 passim
— Etapes lumineuses, cahier missionnaire, n° 12.

ز — مقامه الثالث والرابع والخامس بكاليدونيا الجديدة :

وصل الى كاليدونيا الجديدة فى دجنبر 1923 ، ومكث بها الى سنة 1926 التى رجع فيها الى فرنسا . واستقر بباريز الى ان كلفه متحفالانسان Musée de l'homme ووزارة التربية الوطنية باحصاء لغات جميع القبائل بكاليدونيا الجديدة وجزر لويولتى ، فوصل الى كاليدونيا فى 3 يونيو 1938، واقام بأوقيانيا سنة ونصف ، وساهم خلال مقامه هذا فى تأسيس جمعية الدراسات الميلازينية لتجمع سائر العلماء والباحثين المقيمين بكاليدونيا الجديدة . وصار مستشارها الفنى ، وفى شهر شتنبر 1947 انتقل مرة اخرى الى كاليدونيا الجديدة حيث عين اول مدير للمعهد الفرنسى لاوقيانيا Institut français d'océanie فنظم العمل به ونسق البرامج وربط الاتصالات الاولى . وقام هذا المعهد باتمام ما بدأه العالمان السويسريان (سارازان) F. Sarasin و (رو) Roux (1) وبقى فىهذا المنصب سنة . وعاد الى باريز سنة 1948 .

د — عمله بباريز :

عند ما عاد الى باريز سنة 1922 حضر دروس الاثنولوجيا التى وجهه اليها (ليفى برول) ، وتردد على اجتماعات جمعية الانثربولوجيا . وبعد ان استقر بباريز سنة 1926 بدأ يدرس فى مدرسة البعثات التبشيرية وتابع هذا التدريس سنوات عديدة . واصدر سنة 1927 مجلة propos missionnaires لتربط بين المبشرين البروتستانيين واستمرت الى سنة 1940 . واضاف اليها سنة 1936 ملحقا باللغة الانجليزية .

ودفعته تشجيعات (ليفى برول) Levy-bruhl و (مارسل موس)

---

(1) Dr Fritz Sarasin, Etude anthropologique sur les Néo-colédoniens, **Archiviste Suisse d'Anthropoogie général** 2, 1916-1917.

La nouvelle calédonie et les Iles Loyalty, Bâle, Genêve, Léon, Paris, 1917. F. Sarasin et Roux, **Nova calédonia** Munich 1916-1917 et 1929.

وانظر كذلك ما سيأتى (ق 4 — ب) .

والدكتور (ريفى) P. Rivet الى تحرير كتبه الاساسيـة فنشر له معهـد الاثنولوجيـا Institut d'Ethnologie سنـة 1930 :

ثـم سنـة 1932 : **Notes d'Ethnologie colédomennes**
Documents néo-calédoniens

وسنة 1935 : **Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou**

وفى سنـة 1940 كلفـه متحف الانسان Musée de l'homme بادارة قسم اوقيانيا فعمل لتنظيمه وترتيب مجموعاته ونفخ فيه الحياة .

واسنـد اليه سنة 1942 كرسى تاريخ الديانات البدائية فى المدرسة العملية للدراسات العليا حيث كان ينوب عن (مارسل موس) M. Mauss جزئيا منذ سنة 1935 وكليا منذ سنة 1939 — 1940 .

كما قام بتدريس الاثنوغرافيا الوصفية بمعهد الاثنولوجيا ، ودرس الاثنولوجيا الاوقيانية ثم الاثنولوجيا العامة فى المدرسة الوطنية لفرنسا فيما وراء البـحـار Ecole Nationale de la France d'Outre-Mer

ودشـن فى يناير 1944 بمدرسـة اللغات الشرقية الحية دروس لهجـة الهـوايلـو Houaïlou الكاليدونية فى نطاق دروس اللغات الاوقيانية . وكان يعرض فيها لاهم جوانب المجتمعات الميلانبزية منطلقا من التحليل اللغوى

وفى دجنبر من نفس السنة ساعد على الجمع بين جماعـة الدراسـات الاوقيانية التى كانت تعمل بمتحف الانسان ، وكان من جملة مسيريها ، وبين جمعيـة الاوقيـانييـن . وسمـىبالاجمـاع رئيسا لجمعية الاوقيانيين الجـديـدة وبقـى رئيسـا لهـاالى حـين مماتـه . ولقيت منـذ تأسيسها صدى طيبا . وكان يتصورها ملتقى للاختصاصيين فى مختلف الفنون المطبقة على المنطقـة الاوقيـاليـة الـواسعـة .

وظهر له سنة 1946 كتاب Langues et dialectes de l'Austro— Mélanésie هذا الكتاب الذى جمع مادته خلال مقامه الرابع بكاليدونيا الجديدة . وفى يناير 1947 اصدر مجلة العالم غير المسيحى Le monde non Chrétien وتهتم بالدراسات التبشيريـة والسوسيولـوجيـة ، اذ كـان

---

(1) (ريفى) كان باحثا مختصا فى الانثربولوجيا الفيزيائية وكان مـدة ثلاثين سنة المنظم الاساسى للاثنولوجيا الفرنسية ، وهو الذى ادخل (ليناري) متحف الانسان Musée de l'homme والى الاوساط الاثنولوجية الباريزية. انظـر J. Poirier (sous la direct), (1968), p. 131-132.

يريد ان يقوم العمل التبشيرى على معطيات العلوم الانسانية .

كما نشر فى نفس السنة . **دوكامو** Do kamo الشخص والاسطورة فى العالم الميلانيزى ، وعند ما رجع الى باريز نهائيا بعد مقامه الخامس بكاليدونيا الجديدة عين بأكاديمية العلوم الاستعمارية .

ونشر سنة 1949 ، **دفاتر** (ليفى بـرول) وقـدم لها (1) وحاول ان يؤسس سنة 1949 ندوة (كاتروفاج) Cercle Quatrefages لتكون ملتقى الباحثين من مختلف الآفاق ويتدارسوا فيها بعض الموضوعات ويقابلـوا بين افكارهم ويستخلصوا الحلول . فقد احس بما تعانيه الاثنولوجيا من الوجهـة المنهجية لعدم دقة الفنون الاثنولوجيـة واختـلاط التعـاريف الاساسيـة والمصطلحات ذاتها ، كما كان يحس بعجزالاثنولوجيا عنتحديد مكانها بالنسبة للسوسيولوجيا تحديدا منطقيا تقبله مختلف المـدارس ، ويأسف لانعـدام المصطلحات الخاصة بالتفسير الاثنولوجى على خلاف الذين يتمنون ان تندمج الاثنولوجيا فى السوسيولوجيا . ويأسف كذلك لفقدان مصطلحـات عالميـة وللحواجز الفاصلة بين المنـاهـج والعـادات .

واهتم سنة 1950 بتعاون مع الجامعيين الهولنـديين واليونيسكـو بتأسيس لجنة دولية او معهد دولى للدراسات المتعلقة بالهند والمحيط الهادى، وذلك لتركيز وتنسيق الابحاث الجارية او المشاريع المتعلقة بسكان اوقيانيا ووضع جدول للابحاث الجارية وبرنامج للابحاث التى ينبغى القيام بها،ويجمع الباحثين المختصين بأوقيانيا والمناطق المحيطة بها مـن هنـد واندونيسيـا وهنـد صينيـة .

وفى سنة 1953 ساهم مساهمة كبيرة فى تأسيس وتسيير اللجنة التى انشئت لاحياء الذكرى المائوية للحضور الفرنسى فى كاليدونيا الجديدة ، وقبل ان يكون رئيسا لها ، وعينته اللجنة لينوب عنها فى كاليدونيا الجديدة ولكـن حالته الصحية حالت دون ذلك .

وتوفى ببيته بعد مرض دام شهور عدة يوم 26 يناير 1954 (2) .

* * *

---

(1) انظر مجموعة كتبه ومقالاته فى الملحق الخاص بها .

(2) رجعنا بالاخص فى ترجمته الى : J.O., (1954) ; M.N.C., (1955)

القسم الثاني

التعريف بكتاب دوكامو

أ — يحاول (لينارت) في هذا الكتاب ان يحصي جوانب التجربة البشرية كما يعيشها الكاناك . وان يفهم الذهلية الاسطورية التي هي ذهنية الشعوب البدائية بصفة عامة في نظره . وقد استخلص مضمون الكتاب :

1 — من الوثائق التي جمعها في كتبه السابقة وهي بالخصوص Notes d'Ethnologie N. C. الذي يصف فيه جوانب الحياة والثقافة الكاليدونية , Documents Néo-Calédoniens الذي سجل فيه مجموعة من الاساطير والحكايات ،ومن تحليل المفردات والتعابير التي يتضمنها قاموسه Vocabulaire et Grammaire de langue Houaïlou **الذي دون** فيه لغة المنطقة التي عاش بها في كاليدونيا الجديدة .

2 — من قراءات مختلفة موجهة سنشير اليها فيما بعد . لانه كان مشغول البال باتمام عمل (ليفي برول) . فقد ظهر له ان مفهوم الاعتقاد الغيبي الذي قال به (ليفي برول) لا ينطبق على التفكير الميلانيزي الذي عرفه . وكان يبحث عن اللفظ الذي يستخدمه في مقابل ذلك ويكون اقل صبغة فلسفية واكثر وجدانية منه (1) .

3 — من تدريسه الذي اعطى لافكاره صبغة مذهبية مجردة ، فقد تكونت نظرياته بالتدريج خلال سنوات من التدريس ، وعرض بعضها في مقالات او فصول من كتب مشتركة . وعلى الاخص منها محاضراته في Conférence de la Fondation Loubat du Collège de France سنة 1942 ، ففيها ظهرت بنية (**دوكامو**) مع موضوع الاشكال الاسطورية لحياة الميلانيزيين ، وهو العنوان الذي اختاره لمحاضراته (2) .

ب — يقول (لينارت) : « لقد حاولنا ان نصف ما لم يسجل من قبل » (3) ولكنه مع ذلك في وصفه يشبه بعض الشيء من سبقه في هذا الميدان .

فقد سجل مثلا (كوك) J. Cook (4) بعض نظام العد عند الكاناك،

---

(1) J. O., (1954), page 65.
(2) M L., (1949), page XIII (note)
(3) M. L., (1930), page VIII
(4) انظر ترجمته في الملحق الثاني .

وهذا النظام يكاد يكون كيفيا ويقوم على اثنين وخمسة (اليد واليدان والرجل والرجلان) ، وتحدث عن رؤساء الكاناك وكيفية استقبال الاهليين للبيض ووصف اخلاق الاهليين الخ (1) .

كما تحدث (كودرنجتون) Codrington عن طريقة الاضافة عند الكاناك وعن طوطميتهم وتعدد آلهتهم ومعتقداتهم ونظام رئاستهم وعن المانا mana عندهم (2) .

وكذلك وصف مختلف المبشرين الكاثوليكيين معتقدات الكاناك السحرية او السحرية ــ الدينية ، ولكنهم نظروا اليها كأشياء شيطانية يجب القضاء عليها ، ولم يحسوا بامكان تعدد اشكال التعبير الدينى فبقيت الحاجة ماسة الى وصف الديانة الاهلية وتفسيرها . وذكر (بودو) Baudoux حفلات (البيلو) دون ان يحلل روحها كما صنع (لينارت) .

ولاحظ (الاب لامبير) Le père Lambert نظام الزواج والقرابة والتحريمات والعلاقات بين الجنسين والادوية والمعتقدات السحرية ضد العقم والخيانة الزوجية وعقوبة الزنى والطلاق والعلاقات بين الاخوة والاخوات ، وتحدث عن اسماء الاهليين ودور كل واحد ، وسجل طريقةالمثنى عند الكاناك . ووصف زراعة اليام ، ولكن ينقص وصفه النظرة للكل وللدلالة الوظيفية ولمكانة الاشياء فى التفكير والمجتمع ، كما وصف حفلات (البيلو) وان لم يستخدم اسمها ، وبين صبغتها الكلية لانها تشمل الرقص والتجارة كما بين روابطها مع الحداد ، ولكنه لم ينتبه لبنية (البيلو) ووظيفته فى الحياة المجتمعية ومغزى مختلف لحظاته وما للاشياء والناس فيه من دور وروابطه بالزواج والتلقين initiation والموت ، ولما فيه من تجديد الصلة بعالم الاسلاف وقرابة الرحم . اذ يكرم فيه الاموات وقرابة الرحم وتتجلىفيه وحدة المجتمع . واذا ما قدم هذا (الاب) وثائق ثمينة فقد اعوزته الطريقة العلمية (3) .

وتقدمت الاشارة الى عمل (سارازان) F. Sarasin فى هذا الميدان كما سيأتى الحديث عنه ايضا .

اما (لينارت) فقد كشف حقا عن العالم الكاليدونى الذى لم يكن معروفا من قبل كما رأينا الا جزئيا او سطحيا خارج

---

(1) انظر د . ك (ف 3 ق 2 و ف 7 ق 3) .

(2) انظر د . ك (ف 2 ق 2 و ف 5 ق 4 و ف 8 ق 5 و 6) .

(3) Lambert, Mœur et superstitutions des néo- colédoniens Paris 1901. J. O., (1954) page 57

وانظر ايضا : د . ك (ف 8 ق 2)

المستوى العلمى ، كما انه كان اول من ذهب الى اعماق الاشياء وسعى الى تفسير الاحداث بدل تسجيلها ، ولم يحاول احد قبله ان يدرس بنية الفكـــر الاهلى وان يفهم المجتمع الكاليدونى مثلما درسه وفهمه ، وبالاخص فى كتاب (دوكامو) كما سنرى فى الاقسام التاليـــة .

القسم الثالث

منهاج (لينارت)

كان (ليفي برول) و (مارسل موس) M. Mauss ينصحان السوسيولوجيين الشباب بكتب (موريس لينارت) التي يعدانها نماذج في هذا الباب . وقد اعتبر (ليفي برول) انه لا يوجد عالم جاء من الفلسفة او اللاهوت الى الوصف التجريبي ونجح في « تطهير » فكرة اكثر مما صنع (لينارت) ، وقال عنه مثل ذلك (مارسل موس) .

وقد سئل (لينارت) عن منهاجه بمناسبة مقال طلبه منه (ماسون اورسيل) Masson Oursel لينشره في مجلة Revue de Métaphysique et Morale طلب منه ان يشرح طريقته التي سمحت له بالنفوذ الى الذهنية الكاليدونية فأجاب متعجبا « منهاجي ؟ ... ولكن ليس لي منهاج)

ويقول عنه تلميذه (جان بواريي) J. Poirier انه لم يكن له في الحقيقة منهاج ، وكان يحترز شيئا ما من هذا المفهوم ، لانه قد يتضمن اللجوء الى اداة مصطنعة واستعمال طريقة ضيقة ، مع ان ذلك لا يكفي في اعداد الباحث الحقلي ، كما كان يحذر من كل ما يشبه ان يكون اطارا مهيأ من قبل . ويريد ان يترك للباحث اكبر نصيب من الحرية في البحث الذي يقوم في جزء منه على الحدس (1) .

ولكن له مع ذلك منهاجه الخاص ، او بعبارة ادق ، منهاج مركب او تقنيات وطرائق مختلفة ينحو بها نحو مشرب واحد ، هو فهم الاهلي الكاليدوني فهما عميقا ، فقد كان (لينارت) يمثل ما يطلب في الاثنولوجي من جمع بين مختلف الفنون الاثنولوجية وهكذا امكنه الاعتماد على التحليل اللغوي والمعطيات الاثنوغرافية والتفسير السوسيولوجي ودراسة التقنية والفن والابحاث الاثرية ، كما كان مولعا بالعلوم الطبيعية ليجد فيها عناصر الفهم وهذه الطرائق التي استخدمها هي :

1 ــ الملاحظة المشاركة :

كان البحث الحقلي في عهد (لينارت) غير تام في فرنسا ويقوم به عمليا المبشرون والاداريون والضباط ، ولم يكونوا محترفين . وكان السوسيولوجي

---

(1) M. N. C.. (1955). page 88

قبل كل شيء باحثا نظريا وفيلسوفا ذا تكوين كلاسيكى ، ولم تكـن لـه اى تجربـة فى المجتمـع .

ولم تبدأ الاثنولوجيا المحترفة فى فرنسا الا حوالى سنة 1930 ، اى وقت استقـرار (لينـارت) ببـاريـز .

وكان الكاليدونيون فى اول القرن يعيشون حياة قريبة جدا من الحيـاة التقليدية . ولاحظ (لينارت) حياتهم كما لاحظ تطورهم وانتقـالهم الى نمط آخر من الحياة فى نصف قرن . ولم تتأت هذه الملاحظة الطويلة المستمرة لغيره من الاثنولوجيين ، وقد اقتسم حياة الكاناك واكتسب ثقتهم . وكـان متفتحا للغير ويحاول ان يفهم الناس اكثر مما كان عالما مكرسا نفسه للبحث العلمى. واستغل فى ذلك مهمته التبشرية التى دفعته الى معرفة هؤلاء الذين يعيش بينهم ، وكذلك وجدانيته ، اذ كان يحس بالكائنات عن طريق المشاركة اكثـر مما يعرفها بالتحليل الذهنى (1) .

وهكذا توفر فيه شرطا الدراسة الحقلية بالمعنى الاكمل وهما :

— قضاء فترة كافيـة من الزمـان بين الاهليين .

— ربط صلة وثيقة بالاهليين ولا يتسنى ذلك للباحث الا اذا عاش ،مـا استطاع فى قراهم او مخيماتهم : « ويعد الاثنولوجى فاشلا فى مهمته ان لم يشعر كما يشعـر الاهليـون انفسهـم بالاسى والحـزن عنـد ما تحين ساعـة الفـراق » (2) .

وهـذا ما سماه (مالينوفسكى) (3) بالمشـاركـة Participation اذ كان يرى انه يجب على « المشارك ان يترك وراء ظهره جهد المستطـاع

---

(1) J.O., (1954), p. 51

(2) ايفانز بريتشـار ، **الاثنولوجيا الاجتماعية** ، ص 120 .

(3) Bronislaw Malinowski ، انثربولوجى بولونى (1884 — 1942) احرز على الدكتوراة فى الفيزياء والرياضيات ، ثم قـرر ان يكـرس حياته للانثربولوجيا بعد ان قرأ كتاب « الغصن الذهبـى » لفريـز J. Frazer وأدركته الحرب العالمية الاولى فى استراليا فسجن فيها . ولكنه استطاع ان يقنع الحكومة الاسترالية بأن تسمح له بالتنقيب والبحث فى الاقاليم التابعة لها ، وعلى الاخص جزر (تروبرياند) Trobriand الآتى ذكرها .

وقد وضع اسس « المدرسة الوظيفية » فى الابحاث الانثربولوجيـة . وتأثر بدركايم ، الا انه يعيب عليه وعلى اتباعه اهتمامهم الكبير بطبيعة الفرد

قيم مجتمعه الخاص ، وان هدف البحث الحقلى هو ادراك وجهة نظر الاهلى وعلاقاته بالحياة ونظرته الى عالمه او ، كما كان يقول فى الغالب ، « تقمص جلد الاهلى » (1) .

اقد اعتبرت « الملاحظة المشاركة » Observation Participante دائما كطريقة جوهرية فى البحث . ففى كتاب صدر اواخر القرن التاسع عشر توجد هذه القاعدة « ان اول وسيلة لكى تعرف المتوحشين معرفة جيدة هى ان تصير نوعا ما واحدا منهم » (2) ولكن هذه الطريقة تثير فى الواقع بعض المشاكل فقد بين (ايفان بريتشار) ان المجتمعات قد تقبل ان يندمج فيها الملاحظ وقد تضطره الى ان يعيش خارجها . ولذا لا يستطيع الملاحظ ان يستخدم اى طريقة شاء ، ويحتاج اذن ان يدخل فى حسابه الجماعة التى يدرسها ، ويحتاط اذن فى افعاله وتصرفاته ويحترم المكانة التى تحدد له فى الجماعة (3) .

= المجتمعيةعلى حسابالفرد وقبوله للتغير وقدرته على التجديد، فحاولان يحور آراء (دركايم) بأن اضاف اليها النظريات السيكولوجية التى استمدها من (بافلوف) Pavlov و (فونت) Wundt و (فرويد) . ويرجع اليه الفضل من جهة فى تدشينه لدراسة الحياة الجنسية دراسة موضوعية عميقة وتمحيصه لنظرية فرويد فى عقدة اوديب ، وتفسيره لها . كما انه من جهة اخرى ابرز ضرورة المشاركة ، اى دراسة المجتمعات من الداخل . وتأثر به (لينارت) فيما يتعلقبالاساطير المعاشةخصوصا .انظر د. ك(مقدمةوف12ق8)

واهم مؤلفاته : (1922) **Agronauts of the Western Pacific,**
Crim and Custom in Sauvage Société, (1926)
Sex and Represision in Sauvage Society, (1927).
The Sexual life Sauvages in north Western Melanesia , (1929).

وتشكل جزر التروبرياند Tobriand ارخبيلا من المرجان وتقع فى الشمال الشرقى من غينيا الجديدة ، واهلها من جنس البابو الميلانيزى ، واقام بها (مالينوفسكى) مدة طويلة مرتين (1915 — 1916 و 1917 — 1918) وعاش مع اهلها كواحد منهم . انظر مثلا :
B. Malinowski, (1968), page 104.
A Kardiner et E. Preble, (1966), page 219-257.

(1) J. Poirier, (1968), pages 26-27
(2) A. Kardiner (1966), pages 241-242 et 255
(3) انظر ايفان برتشارد ، المرجع المذكور . وكذلك :
P. Mercier, (1967), page 10

ب ـ الاستعانة بالاهليين :

لجأ (لينارت) الى الاهلى ذاته ، فاستخدم عددا من المخبرين ، وكان يستعمل الدفاتر المدرسية ذات الاغلفة الملونة ويعطيها لمن يختارهم من اجل معرفتهم وتجربتهم من بين القساوسة والشيوخ والتراجمة والوجهاء . وكان لا يعين القساوسة فى مساقط رؤوسهم ولكن قريبا منها ليصبحوا بدورهم باحثين . وسجل له هؤلاء الاهليون اساطير الكاناك وتقاليدهم وجمعوا له عددا كبيرا من الوثائق ، بل ان بعضهم ، مثل Beosoou اضاف الى ذلك رسوما اصيلة ، وسنرى فيما يأتى كيف جمع (لينارت) مادة قاموسه (1935) ، وزوده الاهليون فيما بعد بعناصر كتابه المتعلق باللغات الميلانيزية الجنوبية واستخدم لذلك لائحة من الاسئلة وضعها وترجمها الى لغتهم .

ويمكن القول انه ، كما اكد ذلك بنفسه ، لم يكن شيئا بدون هؤلاء الذين يطلقون على انفسهم باعتزاز اسم « رجال لنارت » ومنهم Tabi Beossoou الذى كان اول قسيس كاليدونى واقام كوخه فى « دونيفا » Donéva ليعين (لينارت) فى ترجمة « العهد الجديد » (1) .

وكان الاهليون لا يريدون ان يكشفوا عن اسرارهم . ويعتقد المتنصرون منهم انهم اذا تحدثوا عنها تصاعدت من اعماقهم قوات خفية ورجعت بهم الى الوراء ، وكانوا يكشفون عنها للينارت كمبشر لا كلغوى او اثنولوجى .

ج ـ التحليل اللغوى :

اعتبر (ليفى برول) ان النجاح فى ملاحظة الاهليين يتطلب فى الواقع ، معرفة دقيقة بلغة الاهليين . وان اللغات البدائية ذات نحو معقد وغنية بالمفردات غنى عجيبا ومخالفة جدا للغات الهندية الاروبية او السامية التى الفناها . ولادراك لوينات التصورات الاهلية التى تحيرنا احيانا يتحتم اتقان اللغة جملة وتفصيلا ،ثم يسأل ما هو عدد الحالات التى توفر فيها هذا الشرط ولو على وجه التقريب (2) . ولكنه شهد بعد ذلك تحقق امله فقال : لكى يميز المرء ما يحس به الكاناك وما يفكرون فيه تفكيرا مبهما يجب ان يكون اول الامر ممتلكا للغتهم وعاش بجانبهم وفاز بثقتهم ونفذ الى عاداتهم الذهنية الى حد ان يتبناها . والملاحظ الذى يكون بمثل هذه الصفة النادرة يعرف كيف

---

(1) انظر ، دوكامو (ف ق 11 و ف 11 ق 5) .

(2) L. B., (1922), page 505

يحذرنا من التعريفات البسيطة والتعميمات السريعة (1) .

بدأ (لينارت) بعد ان حل بكاليذونيا الجديدة بتعلم لغة (الهوايلو) Houaïlou المستعملة فى المنطقة التى استقر بها ، فأتقنهـا بعـد اربـع سنوات ، وصار يتحدث بها داخل بيته . وكان من اول اعماله طبع انجيـل (متى) الذى ترجمه الى اللغة المذكورة ثلاثة قساوسة من جزر (لويولتى) وساعدهم فى عملهم ، فوصل بذلك الى معرفة هذه اللغة معرفة عميقة .

كان (لينارت) مبشرا ومن ثم كان لغويا . فضرورة العمل التبشيرى ، اى تعليم القراءة والكتابة ونشر المسيحية ، هى التى دفعتـه كمـا دفعت المبشرين الكاثوليكيين الاولين الى تسجيل اللغة قدر المستطـاع ، ومـن ثم كان اثنولوجيا . وكان يعظ يوم الاحد وبعد الظهر يعـود التلاميـذ بألواحهم التى لخصوا فيها وعظ الصباح وتقرأ الالواح الى ان تظهر كلمة جديدة أو تعبير جديد فيناقش . وهكذا يكتشف (لينارت) تعبيرا اصدق واقرب الى الاهليين من التعبير الذى استخدمه . وكان ابنه وبنتـه يشاركـان التلامذة الاهليين فى « ابحاثهم » اللغـويـة .

وقد استخرج مادة **قاموسه** (1935) من الاوراق المتناثرة مثل أغلفة الرسائل وقطع الصحف الخ ، هذه الاوراق التى سجل فيها مختلف معانـى الكلمات التى يدركها من خلال كلام الكاناك . ولم يسجل اللغـة المنطوقـة فحسب ، بل اضاف اليها الاشارات والايماءات وجميع المعلومات التعبيرية التى تصاحب النطـق اللغـوى .

الا انه ليس لغويا بمعنى الكلمة . فكان يقول : « لست لغويا .. ثـم يضيف انه يأسف لذلك . لانه لا يعرف علم الاصوات ، ولذا لم يسجل بدقة كافية اصوات اللهجات التى يعرفها ، كما انه لا يعرف المفاهيم النحويـة معرفة كافية تسمح له بتصنيف الوقائع التى لاحظها ، ولكنه لغوى لمعرفته بأسرار لهجة (هوايلو) وقدرته على تحليلها ليفسر معانيها » وهـو بهـذا الاعتبار من اكبر اللغويين الذين عرفناهم » (2) وقد كشف عـن عدد من اللغات التى لم يسبق لاحد ان سجاها .

بيد ان (لينارت) قصد من وراء دراسته اللغة فهم الذهنية الكاناكية كذلك « ان الامر لا يتعلق بعلم لغة او نحو او منطق ، ولكن بالبحث عـن

---

(1) L. B., (1938), page 241

(2) M.N.C.,(1955), p. 110 وانظر انتقاد اللغويين له فى :
J. O., (1954) page 45

تصورات تكشف عن ذهنية اهلية معينة وتميزها » (1) كما قال من قبل فى كتيبـــه La grande terre (1922) الذى يقص فيه عملـــه التبشيرى بكاليدونيا الجديدة : « يجب ان نتعلم لغة الاهلى لنفهم ذهنيته اكثـــر ممـــا نتعلمها من اجل تعليمه » فهو يعتبر ان اللغات الميلانيزية هى التى تعطى ، بعد الادوات الحجرية ، اكثر العناصر ثباتا من اجل الكشف عن اصل بعض الاعراف او آثار الهجرات القديمة .

اذ يجب ان تعد اللغة فى ذاتها ، علاوة على ضرورتها للاتصال المباشر بالمخبرين ، موضوعا للدراسة . اى غاية لا وسيلة ، فهى متحف رائع يحفظ الوثائق والاحداث المجتمعية التى ضاعت وبقيت ذكراها فى هذه العبارة او تلك ، وتعكس فى بنيتها الخاصة ذهنية المجتمع والملامح التى تكون شخصيته. ان اللغة تحفظ الافكار ، ولكنها تشهد كذلك على المفهوم من خـــلال تغيرات معانيه وتكيفاتها وتقلباتها . وكذلك شأن الكلمات وطرق الاشتقاق والمجاز واصول الكلمات وقواعد النحو . فاذا ما درست اذن دراسة عميقة امكـــن ان تكشف لنا عن احداث ربما بقيت بدون هذه الدراسة خفية عن الانظار . ولا يستطيع اى مخبر ان يشير اليها لانه لا يشعر بها ، وخير مثال لهـــذه الدراسة هو ما قام به (لينارت) فى **دوكامو** بل انه الذى دشن هذه الطريقة الجديدة التى هى الاثنولوجيا . اللغوية او الملاحظة اللغوية كمـــا سمـــاها (د ، ك ق 5 ف 11) (2) .

وهكذا طبق طريقة التفسير او التحليل اللغوى فى تفسير الوقائع . هذا التحليل الذى يتطلب معرفة كاملة باللغة مثل معرفته بلغة الكاليدونيين . فقد استطاع ان يتصور المفاهيم الكاناكية محللة فى لغتهم (3) . ولا تـــوجـــد فى **دوكامو** صفحة لا تعتمد من قريب او بعيد على معنى الكلمـــة الحـــرفى او المجازى للوصول الى فهم التفكير الميلانيزى ، ومن امثلة هذا التحليل البارزة استدلاله على ان التفكير الاهلى وجدانى وتطور الى ان اصبـــح قادرا على صياغة المفاهيم (الفصل الاول) وتحليله لطريقتى الاضافة عنـــد الكاناك (ف 2 ق 2) ولمفهوم الجسد (ف 2 ق 4) ولمفهومى الكامو والباوو فى

---

(1) M.L., (1946) istrod.

(2) يقول (بواريـــى) J. Poirier ان (لينارت) استخدم هذه الطريقة دون ان يعبر عنها صراحة . M. N. C, (1955), page 85

(3) انظـــر A. Leroi-Gourhan et J. Poirier, (1953), II, page 915

الفصل الثالث . واستخلاصه لمفهوم الزمان من اسماء الساعات والشهور (ف 6 ق 2) او من طريقة عد الايام او الادوات الدالة على الزمان فى القسمين الاخيرين من نفس الفصل . ودراسته لطريقة التثنية والتغليب (ف 7 ق 3) ولمفهوم القول (ف 9) .

ونلاحظ ان هذه الطريقة لا تخلو من بعض المجازفات والاخطار فلا شىء يضمن دائما ان التحول اللغوى الذى جرى فى ذهن الاهلى هو الذى يحس به الملاحظ ، وليس اللفظ المركب مجموعه من العناصر والدلالات التى يمكن الرجوع اليها دائما فى فهم هذا اللفظ المركب (1) .

ولكن الذى يشفع لطريقة (لينارت) هو خصوبتها واقتران نتائجها بنتائج الطرق الاخرى ، مثل الدراسة الاستتيكية التى سيأتى الحديث عنها، وذلك عند ما يتحدث عن توازى التعبير اللغوى والتعبير الاستتيكى (**د . ك** ف 2 ق 1) .

د ـ الوصف الفينومينولوجى :

يقول (لينارت) ان جميع الابحاث السابقة بينت انه يستحيل دراسة الاشكال الدينية دون ان يحس المرء بضرورة البداية بدراسة الذهنية ،وأن (ليفى برول) قاد الباحثين دون قصد الى هذه العتبة لانه لم يتخل ابدا عن وجهة النظر السوسيولوجية لصالح الوصف الفينومينولوجى كما اشار الى ذلك فى **دفاتره** (ص 252) . وهذا ما فهمه (فان درليو) الذى استخدم المنهاج الفينومينولوجى للتعمق فى دراسة ديانة الشعوب العتيقة (2) .

ويعد عمل (لينارت) فى هذا الميدان من جملة الاعمال الناجحة نجاحا يصعب تكراره كثيرا (3) . فقد ترك الذهنية البدائية تشرح بنفسها اشكالها وحركات فكرها دون ان يفرض عليها تفسيرات واحكاما بالقيمة خاضعة لمقتضيات الفكر الغربى ،وكان بذلك الى جانب هؤلاء الذين حاولوا انيفهموا لا ان يفسروا ، فمن المعلوم ان (ديلتى) W. Dilthay قد اعتبر اننا نستطيع ان نفسر الطبيعة اما حياة النفس فنفهمها . وقام ضد التجريد فى ميدان العلوم

---

(1) M. N. C., (1955) pages 46-47
(2) M. L., (1953), page 87 ; A. Cuvillier, (1958), page 37
(3) J. Poirier, (1968), page 1646

الانسانية لان الامر يتعلق فيها « بحالات معاشة » ونفهم موضوعها قبل ان نصل اليه بالمعرفة العلمية (1) .

فطريقته المفضلة ، كما سبق ، هي التحليل اللغوى العميق ولكنه يذهب به احيانا الى حد الوصف الفينومينولوجي فيدخل بذلك في نطـاق المذاهب المستمدة من الفينومينولوجيا ، ان العلم التجريبي يعمل لاقامة علاقات ثابتة بين الظاهرات عن طريق تكرار الملاحظات والتجارب ، وهذه طريقة تضمن الموضوعية . ولهذا دعى (دركايم) فيما يتعلق بالسوسيولوجيا الى معالجة الوقائع المجتمعية وكأنها اشياء . وقامت الفينومينولوجيا ضد طريقة الوصف العلمية واعتبرت ان هذه الموضوعية تخفى عن العالم طبيعة ما يدرسه ، وانه ينبغي السير قدما نحو « الاشياء ذاتها » ، وان توصف بدقة ثم يبنى على هذا الوصف سر مغزاها . والحكم بأن الانسان يدرس كما تدرس الاشيـاء حكم مسبق لا يجوز . وان معرفة العالم المعاش ، وبالتالي معرفـة اللغـة المعاشة ، من مميزات الفينومينولوجيا . وقد كتب (هسرل) Husserl الى (ليفي برول) بعد ان اطلع على كتابه في الميتولوجيا البدائية قائلا : انها مهمة ممكنة وذات اهمية عظمى ان نسقط ذاتنا في انسانيـة مغلقـة على مجتمعيتها الحية والتقليدية وان نفهمها من حيث انها تمتلك العالم الذى هو بالنسبة اليها ، واقعى ، لا تصور للعالم « ولا يمكننا ان نفهم بنيات العالم العتيق الا اذا فهمنا كيف يمر الزمان وكيف يتشكل الكائن في هذه الثقافات » (2)

ولكنا هنا ، كما قال (ميرلوبونتي) Merleau Pointy في فلسفة اكثـر مما نحن في سوسيولوجيا او اثنولوجيا فينومينولوجية (3) .

وقد انتقد بالفعل هذه الطريقة عدد من السوسيولوجيين وبينـوا ان الحياة المجتمعية ، كما قال (دركايم) ، لا تفسر بالكيفية التي يتصورها بها اصحابها ، ولكن بالاسباب العميقة التي لا يصل اليها التصور ، وان الاسباب التي يذكرها الانسان لتفسير سلوكه لا تعبر الا نادرا عن العلل الحقيقيـة للمؤسسات ، وان التفسير السيكولوجي يقوم على مصادرة غير مقبولـة ، وهي ان الافعال البشرية تعي عللها الحقيقية . ويبين (ليفي ستروس) ان النماذج الشعورية نماذج فقيرة لا تهدف الى تفسير الظاهرة ولكن الى ادامتها وتمنع

---

(1) انظـر W. Dilthey, introduction à l'étude des sciences humaines Paris, 1942 : A Cuvillier, (1958), pages 42-43.

(2) Merleau Pointy (1960), page 132

(3) انظـر J. F. Lyotard, (1961), pages 73 et 87

من الوصول الى النظام البنيوى الذى يكمن وراءها ، فنحن اذن بهذه الطريقة نخرج عن احدى القواعد الاساسية فى البحث العلمى عموما والسوسيولوجى خصوصا وهـى قاعـدة الموضوعيـة (1) .

هـ ــ النظـرة الجشطلتيـة :

تأثر (لينارت) بأصحاب نظرية الشكل Gestalt الذين يرون فيما يتعلق بتشكلات الحقل الادراكى اننا لا نركب الكل المدرك من عناصره . فالكل يعطانا مباشرة كبنية وبدلالته الاصيلة .

وكان ذلك بالخصوص عن طريق (شيلر) M. Scheler الذى يقـول « نحن لا ندرك الغير عن طريق وقائعه النفسية المنعزلة ولكن دائما وقبل كل شىء عن طريق مجموع طبعه النفسى وتعبيره .. » (2) ثم (فان درليو) Vander Leeuw الذى انتقد (ليفى برول) بأنه فسر من وجهة نظر تطورية ما هو فى الواقع بنية عقلية اساسية ، اذ جعل الذهنية البدائية خاصة بنظام مجتمعى عتيق مع انها ليست مرتبطة لا بعهد من عهود الثقافة ولا بدرجـة مـن درجـاتهـا (3) .

يقول (لينارت) فى مقدمة « دوكامو » ان معرفتنا بالغير لا تقوم على التحليل . ويعتبر ان النظر الى الكل هو الطريق المثلى لمعرفتنا بالبدائيين . ويرى مثل (فان درليو) ان الذهنية الاسطورية بنية ذهنية مثـل الذهنيـة العقلية ، واهتم بابراز بنية المجتمع وبنية الشخص وغير ذلك مما سيأتى فى الحديث عن العلاقة بين (لينارت) و (ليفى ستروس) .

كما لاحظ (موريس لينارت) ان النظر الى الكل هـو كذلك طريقـة الكاليدونى فى ادراك ما حوله . فكلام الميلانيزى فى كاليدونيا الجديدة يبين ان فكره يدرك كل مرة « كلا » ذا قيمة وجدانية واسطورية . فهـو ذو نظـرة استتيكية لا تحلل وانما تدرك المجموعات (د . ك ف 2 ق 1) (4) ويحيط كصياد فى لفظ واحد بالمجموع الذى تشكله السفينة وعدتها وراكبها وصورة السلف المنقوشة فى الجؤجؤ (ف 2 ق 1 و 2) و (ف 12 ق 4)وتجمع بين الخال وابن اخته فى اسم واحد (ف 7 ق 3) وكذلك بين الجد وحفيده

---

(1) A. Cuvillier, (1958), pp. 249-51 ولكـن انظر فيما يأتى ص 31

(2) انظـر M. Scheler, (1928), p. 356

(3) Van der Leeuw, (1928), pp. 26-7

(4) « ان الاوقيانيين يدركون شكل الاشيـاء قبـل تحليلهـا وبذلك يعـرفـونهـا معـرفـة كافيـة » M. L.. (1947), p. 132

(ف 7 ق 3) فهو يدرك النظام المجتمعى فى شكل ازواج (انظر كذلك ف 7 ق 3) ويدرك الخال مع قنبرته (ف 2 ق 2) ويجمع فى لفظ واحـــد ، عند ما يذكر قرينته ، العالم الظاهر والعالم الخفى الخ (ف 4 ق 2) ويضع بجانبى الكوخ الكبير تمثالين متشابهين ، ومثـــل ذلك توحيــده بين الذات والعالم (ف 2 ق 3) وعبادة الموطن الذى يشمل القرية والجبال والمنظـــر الطبيعى (ف 4 ق 7) وتكامل الزوجين (ف 5 ق 3) وكتل الايــــام (ف 6 ق 4) كما يطلق اسما واحدا على الشيرة وكوخها ونصبها (ف 7 ق 6) ولا يوجد عنده لفظ يدل على عين او ذراع او اذن واحدة مثلا ، وانما يقول العين الاخرى والذراع الاخرى ، لانه ينظر الى الكتفين مثلا ككل يكمل فيـــه احدهما الآخر بالنسبة للعنق الذى يلعب دور المحور (ف 7 ق 3)(1) .

و ــ دراســـة الاستتيكــا :

يأسف (لينارت)(2) لان (ليفى برول) لم يلجأ لما تقدمه الاستتيكـــا فى توضيح مشكل الذهنية البدائية ، فالتصورات الاسطورية التـــى تبـــدو متناقضة وغير مفهومة اذا عبر عنها بالكلام تصير واضحة عند ما يعبر عنها فى اشكال ، كجؤجؤ الزورق الشجرى الذى يمثل صورة السلف ويتركب من رأس تمساح وريش ووجه بشرى (3) فللفن يكتشف اذن فى نظر (لينارت) عن تناسق تفكير الفنان وتفكير اخوانه الذين يقرأون فى نحته ما اراد ان يعبر عنه . ان الاستتيكا تدخل اول تناسق فى تفكير البدائى . الا ان (ليفى برول) لم يبحث فى هذا الاتجاه . فهناك فى الواقع ميدانان بقيا فى نهاية القرن الاخير مغلقين حسب (لينارت) وساعدت مؤلفات (ليفى برول) على فتحهما . وهما ميدان الاستتيكا وميدان الاسطورة ، ولكنه لم يتجاوز عتبة الميدان الاول . فقد كان معجبا بالفن الاهلى دون ان يستفيد منه فى معرفة العقل البشرى .

ويرى (لينارت) اننا اعتدنا اخضاع تفكيرنا لقوانين العقـــل فألقينـــا بالاستتيكا الى منطقة تبقى فيها معزولة ومن شأن العارفين بهـــا فحسب . اما الاوقيانيون فهم الشعب الوحيد الذى اعطى الاولوية للاستتيكا ، ويلجأون اليها ليعبروا عن كل فكرة عامة لا يعرفون صياغتها فى الكلام . فلو ارادوا ان يعبروا بالكلام عما عبروا عنه بفنهم لاتخذ كلامهم شكـــل اسطورة . ولكن هذه الطريقة تقتضى تعقلا وتفكيرا طويلا فى الاشياء المرئية والمحسوسة .

---

(1) انظـــر كـــذلك P. Métais. (1956), pp 3-8

(2) انظـــر M. L.. (1949), p. XI

(3) انظـــر د . ك (ف 12 ق 4) .

اما اليد فأسرع ادراكا لاشكال العالم التى فى متناولها . ان الاستتيكا من ميدان الاحساس قبل ان تكون من ميدان الفكر . ولذا يعبر الاوقيانيون بما تثيره الاشكال من احساسات قبل ان يعبروا بدياليكتيكية الحديث . فكان فنهم فن زينة ولغة يفهمونها . ويقرأون لغة من الاشكال . «ان ما يزين به البدائى الاشياء من نقوش والوان الخ . ليست زخرفة بالمعنى الذى نقصده بالفرنسية وانما هى اشكال وعلامات ... يقرأ فيها حضور الكائنات الاسطورية » (1)

« ان هذه الشعوب التى تسكن الجزر لا تعطى اول لمحة عن تاريخها الا بفنها فقط ، ودراسة اساليب الفن الاوقيانى دراسة مقارنة هى اول شرط فى البحث المنهجى عن الهجرات الكبرى التى تركت آثارا عند مرورها بآسيا واقيانيا وتشكل صفحة مهمة فى تاريخ الانسانية » (2) .

ومن امثلة هذه الدراسة فى دوكامو ما نجده فى (ف 2 ق 1) و (ف 9 ق 9) و (ف 12 ق 4) الخ . وقد خصص لفن الاوقيانيين كتابا (1947) واستند كثيرا الى ما كتبه (لوكى) Luquet فى هذا الموضوع (3) .

ز ــ دراسة الاساطير :

يرى (لينارت) ان خير ما يساعدنا على فهم تصرفات الاهليين هو دراسة اساطيرهم . وبالاخص ما احياتهم من اشكال اسطورية . ويقصد بهذه الاشكال اسلوب الحياة الذى تمليه اساطير يعيشها الاهلى دون ان يدركها ويصوغها فى قصة تروى (4) .

بل ان دراسة الاساطير والاشكال الاسطورية هى الاطار العام الذى يحتضن طرائق المؤلف الاخرى والنظريات والافكار التى تبناها كما سنبينه فى نهاية القسم التالى :

---

(1) M. L., (1947) a, pp. 125, 127, 130-2; 138; 139

(2) M. L., (1947) p. 87

(3) انظر كذلك فى شأن هذه الدراسة الاستتيكية و (لوكى) ما سيأتى (ق 7 جـ 6) .

(4) انظر دوكامو ، المقدمة و (ف 2 ق 3) و (ف 5 ق 2) والفصل الاخير ، وكذلك هذا المدخل (ق 4 ــ جـ ــ 12) .

نقــد ــ يتجلى الجانب العلمي عند (لينارت) في انه :

1 ــ انطلق من المحسوس ، اى من الملاحظة المباشرة .

2 ــ لم ينس ترابط العناصر التى تشكل كلا مجتمعيا . وانه لا توجــد ظاهرة مجتمعية ليست جزءا لا يتجزأ من الكل المجتمعى .

3 ــ عرف ضرورة المقارنة ، المقارنة التى تقوم مقام التجريب الذى لا يتــأتـــى فى هـــذا الميــدان .

ولكنه كان اقل رعاية لقواعد اخرى تعــد كذلك جوهريــة فى البحث الاثنــولــوجــى :

1 ــ الموضوعية التى عبر عنها دركايم عند ما اوجب ان تدرس الوقائع المجتمعية كأشياء ، فلا تخضع اذن للتحليل الذهنى او التجربة المعاشــة التــى لا تخلو ابدا من الذاتيـــة .

ولكى نستطيع ان نقــول مـــع ((ليفـــى ستـــرس) Lévi-Strauss انه لكى نفهم الواقع المجتمعى كما ينبغى يجب ، كمـــا بين ذلك (مارســـل مـــوس) ، ان ندركـــه ادراكا كليا ، اى مـــن الخارج كشىء ولكن كشىء يشكل الادراك الذاتى جزءا متمما له ، هذا الادراك الذاتى الذى يتم عند ما نعيش الواقع مثل الاهلى بدل ان نلاحظه كاثنوغرافيين(1) .

2 ــ تجاهل المفاهيم الشائعة عن الحياة المجتمعية ، اى « الاصنام » التى تحدث عنها (بيكن) F. Bacon ان (لينارت) لم يتخلص من المفاهيم والاحكام التى وجدها بالخصوص عند (ليفى برول) و (فان درليو) ، كما لم يتخل دائما عن نظرته المسيحية الخاصة ، (انظر نهاية المدخل) .

3 ــ القياس ، اذ لا يتصور علم لا تصاغ لنتائجه صياغة رياضية ، فقد بقيت احكام (لينارت) عامة تتحدث عن الكاناكـــى او الميلانيـــزى او البدائى دون ان نعرف العينات التى ترتكز عليها (2) .

لينـــارت ومـــارســـل جـــريـــول :

يلتقى مع (لينارت) ، فى منهاجه ، الاثنولوجى الفرنسى (مارسل جـــريـــول) M. Griaule (1898 ــ 1956) ويشكل معـــه بدايـــة

---

(1) Lévi-Strauss, (1966) p. XXVIII
وانظر كذلك ما سبق عن « المشاركة » ص 20 .
(2) انظر الخلاصـــة

الاثنوولجيا الاحترافية فى فرنسا . وقد مكث (جريول) عدة شهور بالحبشة ثم اعتزم ان يقطع القارة السوداء من الغرب الى الشرق . فكان ذلك اصل بعثة (داكار — جيبوتى) التى قطعت السينغال ونجيريا والكامرون والتشاد واوبانجى والكونغو والسودان والحبشة من مايه 1931 الى بداية 1933 وجمعت عددا كبيرا من الوثائق والاشياء وخلال هذه الرحلة اتصل (جريول) بالدوجون Bogons من اهل الكابون واصبحوامركز بحثهمدة عشرين سنة . وشرع مع (ديترلى) G. Dieterlen فى تسجيل مجموع تفكير الدوجون . وظهر الجزء الاول من هذا المجموع سنة 1965 تحت عنوان : Le renard Pâle.

وقد اثبت فى كتابه Les masques Dogons (1938) انه يمكن دراسة الشعوب البدائية او الحضارات التى بدون آلية Sans machinisme كما يسميها ، اذا استندنا الى اسس بحث متينة ، وجعلنا محل النظريات الفلسفية والاستنتاجات الجريئة محادثات مع مخبرين اهليين موثوق بهم وملاحظة الناس فى الوسط الذى يعيشون فيه ملاحظة امينة ، واقام طريقته على التعاطف بدون قيد ولا شرط مع الكائن البشرى بوصفه كائنا بشريا والسعى الى معرفة المجتمع والثقافة من « الداخل » ، وبين انه ينبغى النفوذ الى طبقات الواقع العميقة ، فتحت المعرفة العائية الافريقية الشائعة يوجد مستوى سرى لا يصل اليه الا عدد قليل ، وينبغى ان ننفذ اليه لنفهم النظام المجتمعى . وهذا ما صنعه (جريول) فى كتابه.Dieu d'eau (1948) حيث سجل احاديث شيخ من الدوجون . ولكنه يحدثنا هنا فى الحقيقة عن الطريقة التى تفسر بها بعض الجماعات او بعض الخواص من الناس الواقع المجتمعى اكثر مما يحدثنا عن الواقع ذاته .

ويلتقى (مارسل جريول) كذلك مع (ليئارت) فى دراسة الفن وعلاقته بالدين ، فقد اعتبر ان الفن جزء من التقنية الدينية . فالتماثيل تصنع لتحمل ما لحيوان او فرد او شخص اسطورى من قوة حيوية . وهذا من جملة الاعتبارات التى دفعت بعض الاثنولوجيين الى القول بأن الفن « البدائى » لا وجود له ، اى انه لا يوجد الا بالنسبة للانسان الغربى الحديث الذى يلاحظ من الخارج . ولا يذهب (جريول) الى هذا الحد (1) .

---

(1) انظركذلك فى شأن هذا الاثنولوجى ما سيأتى (ق4 — ج — 7و12).

القسم الرابع

الافكار الاساسية فى دوكامو

او مميزات الذهنية البدائية

ا ـ يقول (جان بواريى) J. Poirier وهو تلميذ (لينارت) ومساعده، ان سوسيولوجية هذا المفكر لا تنطلق من النظرية لصياغة الوقائع صياغة مذهبية كما صنع بعض السوسيولوجيين ، ولكنها تتبع طريقا معاكسا . فالوقائع تتناسق ويلتحم بعضها ببعض ثم تظهر النظرية كبناء طبيعى انطلق من الوثائق ومن الحياة ومن التجربة العينية (1) .

وحقا ان (لينارت) ذكر فى كتيبه : La Grande Terre (1922) انه انطلق من الصفر وقطع النظر عن كل فكرة مسبقة وتخلى عن كل نظرية، بل انه تجنب ان يضع فى البداية اى فرض ، وانما نظر واستمع وسجل بأمانة وفكر وفسر ، الا ان هذا القول ، علاوة على غرابته بصفة عامة ، لا يصدق اطلاقا على كتاب **دوكامو** الذى افرغه صاحبه فى قالب نظرى ، وارتكز فيه على عدد من نظريات الاثنولوجيين وافكارهم ، وحاول ان يعرضها على محك الوقائع الكاناكية او ادمج فى اطارها ما لاحظه من وقائع.

ولكن (لينارت) قد اغنى بذلك هذه النظريات وبث فيها الحياة ، كما انه حورها احيانا حسب ملاحظاته الخاصة . وقد يحدث له ان يتبنى الفكرة بعد ان يصرح بنقدها ، مثل فكرة قبول البدائيين للتناقض كما سيأتى .

وقد اشرنا الى هذه التأثيرات فى تعاليقنا على الكتاب ، ونحاول هنا ان نبرزها فى الافكار الاساسية التى يدور حولها الكتاب . ونرى انه يمكن جمعها فى اطار مميزات الانسان البدائى .

ب ـ **الانسان البدائى** فى كاليدونيا الجديدة :

يرى (لينارت) انه يمكن فهم ذهنية هؤلاء الناس الذين يسمون بالبدائيين بالانطلاق من دراسة اهل كاليدونيا الجديدة ، فهؤلاء يشكلون داخل الجنس الميلانيزى مجموعة تميزت بانعزالها الطويل فى جزيرتها (نحو 6000 سنة) فاحتفظت اكثر من غيرها بصفاتها الاصلية ، ويطلق على هذه المجموعة اسم المجموعة الميلانيزية الجنوبية او الميلانيزية القديمة

---

(1) M.N.C., (1955) page 85 ; J. O., (1954) page 6

ويمتـــاز هـــؤلاء الميـــلانيـــزيـــون Austro ou Paéo-Mélanésiens الجنوبيون ، فى هيكلهم العظمى ، بسمات تشبه سمات انسان النياندرتال . Néanderthal (1) واكثر بدائية احيانا ، فهم اذن شهود انسانية قديمة جدا ولهذا اعتقد (سارازان) F. Sarasin انهم منبثقون من فــرع غير فــرع الانسان المفكــر homo-Sapien (2) ، مثلهم فى ذلك مثل انسان اليناندرتال او انهم اقدم من هذا الانسان نفسه . وهذا ما يفسر فى نظر البعض كمـــا سياتى بدائية افراد هذه المجموعـــة .

وقد امتزج الميلانيزيون الجنوبيون ببعض المهاجرين الى جزيرتهم . وادى قدم هذه الهجرات الى الاختلاط والانسجام الكاملين . ولكن الملاحظة المتمعنة تسمح بتمييز الطبقات الثقافية التى يتألف منها المجتمع الكاليدونى ، كمـــا

---

(1) عثر على اول نموذج لهذا الانسان بواد يحمل هذا الاسم بألمانيـــا وهو من اقدم الانواع البشرية ، وعاش فى الحقبة التى تقـــع بين 150000 و 50000 سنة قبل اليوم ، وكانت له جبهة منحدرة جدا . ويشكل الحجران، ببروزها فوق عينيه ، شبه حافة الخوذة ، وفكه الاسفل غليظ متراجـــع لا يظهر فيه اى نتوء ينبىء عن الذقن ، وراسه طويل مدبب من جهة القفـــا ، وقد صوره الانثربولوجيون الاولون بوجه ذى ملامح بهيمية وعنـــق غليظ ، واعتقدوا انه يمشى مقوس الظهر وضعيف الذكاء ، مع انه فيما يبدو لا يقل ذكاء عن الانسان الحديث ، اذ يرجع اليه ابتداع عدد من الادوات الحجريـــة مثل الفؤوس ، كما كان اول من احتفل بدفن الاموات . انظر : وليام هاولز، **ما وراء التاريخ** ص 121 — 126 . وكذلك : A. Montagu, (1962) p.57

(2) اطلق هذا الاسم على النوع البشرى الحـــالى العـــالم الطبيعـــى السويدى (شارل لينى) Ch. Linné (1707 — 1778) لكى يبرز المميز الجوهرى لدى الانسان الحالى ، وهو قدرته على استخدام ملكاته الذهنية، هذه القدرة التى يفوق بها سائر الكائنات الحية ، وقد تبين اليوم انه ظهـــر منذ 30 او 50 الف سنة بل ربما منذ نحو مائة الف سنة .

وقد ذهب البعض الى ان الانسان الحديث انحدر من اليناندرتاليين . ثم انتهى الامر الى الاتفاق على ان انسان اليناندرتال الخالص ليس سلفا للانسان الحالى ، ولكنه فرع من جملة فـــروع التطـــور البشرى انظـــر : J. Cazeneuve. (1967) pp. 40-41 M. L., (1953) page 12
وليام هاولز ، (1965) ، ص 126 — 131
ونتائج مؤتمر الحفريات البشرية فى جريدة Le monde 7-8 Septembre 1969

تسمح بتمييز اعرقها فى القدم ، وهى الطبقة البدائية التى تتيح لنا دراستها فى نظر (لينارت) فهم السلوك البدائى عموما . وهذه الطبقات هى :

الطبقة الاولى : وتذكر بالاستراليين ، اى الاستراليين الاصليين الذين جاءوا الى اوقيانيا بعد ان طردوا من اندونيسيا ، وهم جنس مختلط ذو لون اسمر شوكولاتى يميزهم عن السود ، ويعيشون عراة وبدون مساكن ولا يدخرون شيئا . وما زالوا بصفة عامة يعيشون فى العصر الحجرى ، اذ ينحتون من الحجر الفؤوس والسكاكين . ولكن حياتهم المجتمعية شديدة التعقيد وتخضع لقواعد مضبوطة (1) .

« ويوجد بالفعل لدى اهل كاليدونيا الجديدة عدة ملامح مشتركة مع الاستراليين كطول القامة وتموج الشعر واستطالة الرأس وبروز عظمى الحاجبين وعرض الانف ، ويكاد يكون من المحقق ان هذا التشابه راجع الى اتصال قديم بين الجنسين » (2) .

وربما ترجع هذه الطبقة الى التاسمانيين كذلك ، وهم سكان جزيرة (تاسمانيا) Tasmanie الاصليون . وتقع هذه الجزيرة التى سميت باسم مكتشفها (تاسمان) Tasman فى الجنوب الشرقى من استراليا . والتاسمانيون اقدم من الاستراليين ، ودخلوا الى استراليا ثم تاسمانيا منذ اكثر من 10000 سنة . ولا يعرف اصلهم بالضبط (3) .

ويرجع الى هذه الطبقة ما عند الكاليدونيين من عبادة المسكن (**دوكامو** ف 5 ق 1 مثلا) والطوطمية (ف 5 ق 5) كما تتميز بادراك المكان فى بعدين اثنين فقط (ف 2 ق 1) وليس فيها كوسموجونيا (ف 3 ق 3) وتسودها اسطورة الوحده ص 47 ولا يخرج فيها مفهوم المكان الذى يسكنه الاحياء

---

(1) دفع الاوروبيون بالاستراليين الاصليين الى المناطق القاحلة وعملوا لتقتيلهم وابادتهم وكانوا « يصطادونهم » جماعة كما تصطاد الحيوانات عند ما تحاش من كل الجهات . وصار بعض الاوربيين يمارس رياضة « اصطياد السود » بالكلاب المطاردة . انظر مثلا (وليام هاولز ؛ (1965) ص 218 — 220 ، 170 — 177 .

(2) J. Poirier (1968) page 711

(3) انقرض التاسانيون بعد ان كانوا يعدون بنحو الالف او الالفين فقد شن عليهم الاوروبيون حربا وحاشوهم كما تحاش الوحوش فى الغاب ، وحبسوا الباقى الى ان مات آخرهم سنة 1876 ولم يبق منهم الا بعض الخلاسيين انظر P. Privat (1930) pp. 102-103

والاموات عن نطاق القرية الخ . ما اعتبره المؤلف من مميـزات الذهنيـة البـدائيـة .

الطبقة الثانيـة : وتتكون من عناصر جاءت مع الميلانيزيين او البابو ذلك ان اهل ميلانيزيا يقسمـون عـادة ، لما بينهم مـن اختلافـات ظاهرة الى جنسيـن ثـانـويـين :

أ ــ الميلانيــزيين بمعنـى الكلمة نسبة الى ميلانيزيا Mélanésie اسم المنطقة التى يقطنونها بأوقيانيا (وهو مشتق من melas اى اسود ، ويعنى اذن جزر السود) وهم سود ، غير انهم يختلفون عن سود افريقيـا بشعرهم المجعد او القط وببشرتهم التى لها لون الشوكولاته وببروز الفكين، ووجههم عريض وانفهم مستقيم او مقعر . ويجهل اصلهم ، فاما انهم جنس مختلط مثل الكاليدونيين او انهم انتشروا بعد جنس الاستـراليين فى غـرب المحيط الهادى بعد انطردوا هم كذلك من آسيا ثم اندونيسيا ، ووجدت آثارهم فى ماليزيا والهند والهند الصينية ومدغشقر وبعض مناطق امريكا .

ب ــ البابو (من الكلمة البولينيزية Papua اى جعد الشعر) وهم اشد سوادا من الميلانيزيين الآخرين ، وذوو وجه مستطيل وانف معقوف . ومن مميزات البابو الثقافية انهم يسكنون دورا كبرى ويقيمون حفلات التلقين Initiation للشباب من الذكور والاناث ، ويجلسون متربعين بخـلاف الميلانيزيين الآخرين الذين يجلسون القرفصاء . ويطلق اسم البابو على سكان غينيا الجديدة خصوصا . ويرى البعض انهم جنس آخـر غير الميلانيزيين ،

وربما كان فى هذه الطبقة كذلك البولينيزيون الذين يعرفهم البعض بقامة طويلة ورأس مستطيل ووجه عال وانف رقيق وبشرة ذات سمرة مشرقة . ويعدون غالبا من الجنس الابيض ، ولكن ملامحهم تـدل على انهـم جنس خلاسى خليط من الصفر والبيض والسود ، ويسكنون جميع جزر بولينيزيا وميكرونيزيا التى امتزجوا فيها بالميلانيزيين ، فظهر ذلك فى قتامـة بشرتهم وقصر قامتهم . فكل ما هناك اذن وحدة لغوية وثقافية ، والخـلاف كبير فى اصلهم ، ويبدو انهم جاءوا من اندونيسيا حوالى العهد المسيحى . وكانت لهم فى الاصل ثقافة عالية . وكان البحارة القدماء يسمونهم «بالمتوحشين البيض»(1)

ومن عناصر هذه الطبقة الثانية استعمال القناع (ف 4 ق 6)، واسطورة (بيـدجـوفـا P. Jeva وظهور البعد الثالث والفصل بين الجثة والاله واتساع المكان الذى يسكنه الاحياء والاموات (ف 5 ق 1) .

---

(1) انظـر . Ch. Robequaim, (1958) pp. 494-495 ; M. L. (1943) p. 9

ويحدثنا (لينارت) عن انتأثير البولينيزى (ف 7 ق 3) و (ف 8 ق 5) فيما يتعلق بالرئاسة المرهوبة ذات الاصل السامى الاسطورى ، واستقد البعض القول بهذا التأثير : « هناك عناصر تذكر من الوجهة الثقافية ببولينيزيا ولكنها جاءت من احتكاك غير مباشر ، هو احتكاك الكاناك بسكان جزر (لويولتى) Loyalty ، ولا يمكن ان تدل على هجرة بولينيزية » (1) .

الطبقة الثـالثـة : وربما اختلطت بها طبقات اخرى ، ويحتمل ان يكون فيها تأثير اندونيسى . وتظهر فى الارصفة المسقاة التى يـزرع بهـا القلقاس (ف 5 ق 5) والنقش البارز تماما Ronde Bosse (ف 2 ق 1 و ف 4 ق 6) وعـبـادة الاسـلاف (ف 4 ق 1 و ف 4 ق 7 و ف 6 ق 1) والثعبـان الاله (ف 4 ق 1) وكذلك ، على غـرار الطبقـة الثانية ، وجود البعد الثالث والفصل بين الجثة والاله واتسـاع المكـان (ف 5 ق 1) . ويوجد اثر هذه الطبقة ايضا فى بعض مفـردات اللغـة والعدد والضمائر الخ (ف 7 ق 3 و ف 9 ق 1) (2) .

وقد حلل (لينارت) فى دراسة نشرها بعد **دوكامو** (3) مختلف العناصر التى اقتبست بالتعاقب من الميادين السلاليـة والاستتيكيـة واللغويـة والاسطورية ، ورأى ان تتابع الهجرات الى كاليدونيا الجديدة كان كما يلى:

1) الاساس البدائى (الاسترالى والتاسمانى دون ريب) .

2) مجىء شعب صافى اللون مع ادوات بركانية وخزف ذى عرىوارجل

3) هجرة اناس ذوى لون قاتم ، اى الميلانيزيين مع الزراعة فى ارصفة وادوات الحجر الصلب والكوخ المستدير .

4) طبقات احدث من ذلك واقل اهمية . وهى هجرة البابو التى يـدل عليها القناع وبعض الملامح الفيزيائية عند الكاناكى الحـالى ، ثـم التأثير البـولينيـزى .

---

(1) A. Leroi-Gourhan et J. Poirier (1953) II, page 734

(2) استنجـد المعمرون باليد العاملة من آسيا على الخصوص . وبلـغ عدد الجافانيين تسعة آلاف نسمة سنة 1945 التى لم يكن يتجاوز فيها عدد الكاناك عشرين الفا ، وقد امتزجوا اكثر من غيرهم بالاهليين ولا يشير المؤلف الى تأثيرهم الدينى الا اشارة عابرة فى (ف 4 ق 4) .

ونلاحظ بالاضافة الى ذلك ان الفرنسيين نفوا الى كاليدونيا الجديـدة بعض رجال القبائل الجزائريين بعد ثورة سنة 1871 . انظر
A. Huetz de Lemps, (1963), pp. 42 53-4

(3) M. L., (1951) pp. 304-14

ويعتبر J. Avias تبعا لنظريات امريكية ان العناصر السلالية التى تكون قبائل الكاناك هى :

1) عنصر تاسمانى

2) عنصر aïnoide جاء بعد الاول منذ الفين او ثلاثة آلاف سنة من منطقة من الصين تعيش فى العهد الحجرى الجديد .

3) عنصر ميلانى Mélanoïde جاء من غينيا الجديدة والجزر التى تتصل بها .

4) عنصر بولينيزى (1) .

وقصارى القول ان (لينارت) يريد ان يبين اننا نستطيع ان نصل عند الكاليدونيين على الخصوص الى العنصر البدائى الذى يمكننا من فهم الذهنية البدائية حقا . وقد تأثر فى ذلك بشيئين اثنين :

اولا — ما يراه العالم السويسرى (سارازان) Sarasin .F كما سبق من ان المجموعة الميلانيزية الجنوبية التى يدخل فيها عنده الاستراليون والتاسمانيون المنقرضون والكاليدونيون تولدت من اصل سابق على انسان النياندرتال الذى عاش فى اواسط العصر الحجرى القديم . ويختلف بذلك اصلها عن اصل الانسان الحالى ، وهذا ما يفسر اذن فى نظر البعض بدائيتها . ولا يختلف امرها عند القائلين بأنها من نسل انسان النياندرتال ذاته ، هذا الانسان الذى بقى حيا بأوقيانيا وامريكا وافريقيا ، اى فى هذه الشعوب المعروفة بالبدائية بعد ان انقرض فى باقى مناطق العالم .

ثانيا — ما يقوله (مارسل موس) من ان الاستراليين وحدهم يستحقون اسم البدائيين بوصفهم بقايا من العصر الحجرى القديم ، اما المجتمعات الامريكية والبولينيزية فتعيش فى العصر الحجرى الجديد وتمارس الزراعة ، بينما المجتمعات الافريقية والاسيوية قد تجاوزت العهد الحجرى وصارت زراعية وتربى الحيوانات الداجنة ، ويستحيل اذن ان تجعل فى مستوى واحد

ولهذين الاعتبارين حاول (لينارت) فى **دوكامو** ان يصل الى الطبقة الاساسية العتيقة فى ثقافة اهل كاليدونيا الجديدة ، وهى الطبقة التى ترجع الى الاستراليين ، ويميزها مما علق بها من تأثير الطبقتين او الطبقات التى انضافت اليها . وفى هذه الطبقة الاساسية اعتقد انه وجد مميزات الذهنية البدائية .

---

(1) A. Leroi-Gourhain et J. Poirier 1953) II, pp. 730-731

نقــد : ان هذه النظرية التى ترجع البــدائيين الى جنس غير الجنس البشرى الحالى متقيدة بالاعتبارات التطورية التى سيأتى انتقادها فى الملحق الاول ، ونلاحظ علاوة على ذلك انها لا تكفى فى جعل الشعــوب المذكــورة بدائية ، لانه لا بد لاثبات ذلك من نبرهن من جهة على ان الفروق بين هذه الشعوب فروق نوعيــة وليست عارضــة ، ومن جهــة اخــرى على ان النياندرتاليين لم يختلطوا بغيرهم ، ولكن ليس على هذين الامرين برهان ، ثم ان التجارب اثبتت قدرة ابناء الشعوب البدائية على التكيف مع الحضارة الحديثة ، فليس هناك اذن قصور عرقى يمكن ان تفسر بــه بدائيــة بعض المجتمعات . وان (موس) ينسى شعوبا اخرى مثل التاسمانيــين والتــودة Todas واهل جزر (اندامان) Andamans (1) . ثم ان (لينــارت) يعتمد هنا على انعزال الكاليدونيين ، مع ان الانعزال لا يفسر كبــير شىء . فقد يكون استقرار بعض الثقافات راجعا لعنصر آخر غير الانعزال ، هو قلة عدد اهلها او بساطة التجهيز او قساوة الموطن الخ . ومــاذا نقــول عــن الشعوب التى وجدت فى ملتقى الطرق العالمية ولم تستفد من ظروف التغير المتاحة لها . ان الانعزال مفهوم عسير الاستعمال لانه لفظ نسبى ، فأمريكا لم تكن منعزلة ، لان قبائلها كانت متصلة ويؤثر بعضها فى بعض . وربمــا امكن ان نقول ان العالم القديم هو الذى كان فى عزلة . والدليل على ذلك ما حدث من تغير فى اوروبا بفضل اكتشاف امريكا ، ثم ان البحر ليس حاجــزا بالنسبة لجزر المحيط الهادى . والصحراء كذلك وسيلة للاتصال لا فاصــل بيــن الشــعــوب » (2) .

جـ ـــ مميــزات البــدائييــن :

يرى (لينارت) ان الذهنية البدائية اسطورية كما سيأتى بيانه . ولكنه ينسب داخل **دوكامو** الى هذه الذهنية عددا من المميزات التى نص عليهــا (ليفى برول) و (فان درليو) وغيرهما ، ونتحدث هنا عــن اهم هــذه المميــزات واصــولهــا :

1 ـــ عدم التفريق بين الذات والموضوع :

ان الكاليدونيين فى نظر (لينارت) كعامة البدائيين الذين يخلطون على غرار الاطفال بين الذاتى والموضوعى . فقد اكدت سيكولوجيا الاطفال تأكيدا

---

(1) G. Gurvitch (1963) II, pp. 424-426
(2) Herskovits (1967), pp. 180-181

لم يكن منتظرا فكرة الفيلسوف الالمانى (فخته) Fichte « ان الانا يبين ذاته بأن يباينها باللا انا » . ذلك ان السيكولوجيين متفقون على ان الطفل يعيش ، فى المرحلة الاولى بعد الولادة ، حالة خلط بين الشعور وموضوعه ، بين اناه والعالم . فلا يوجد عنده انا ولا انا ، وانما هى حالة شيوع واختلاط بين ما هو من الخارج وما يأتى من الباطن . وهذا ما سماه (بياجى) J. Piaget بالتلفيقية Syncrétisme (وميرلوبونتى) Merleau-Ponty بما قبل التواصل . وفرويد S. Freud بالترجسية الاولية . فاذا ما كانت الطفولة مهيئة لحياة الكبر فان فيها كذلك ميلا الى الرجوع القهقرى ، اى رغبة فى العودة الى احضان الام . وتتجلى لدى البدائى اكثر من المتحضر هذه الرغبة فى العودة الى عدم التمييز بين الذات والموضوع .

وقد كان للفينومينولوجيين ؛ هسرل Husserl واتباعه الوجوديين) ولاصحاب نظرية الشكل (الجشطلت Gestalt) النصيب الاكبر فى التهيء لهذا الاتجاه . فالفينومينولوجيا تقوم على اعتبار انه ما من شعور الا وهو شعور بشىء . ووجود اللاانا يصحب اذن مباشرة الشعور به . وبين الجشطلتيون ان التفكير اجمالى لا يتعلق الا ببنيات عامة وبأشكال ، فتفكير الطفل اذن يشمل كلا من الذات والموضوع فى وحدة لا تنفصم .

وينقل (ليفى برول) قول احد الاثنوغرافيين « ان الخلط الاعظم ، فى تفكير غير المتحضرين ، هو الخلط بين الموضوعى والذاتى » . الا انه يلاحظ ان هذا الحكم لا يبين لنا بيانا صادقا حالتهم الذهنية ، فالتقابل القوى الذى يوجد عندنا بين الميدانين المذكورين لا يوجد عندهم ، اذ ان ادراكهم متجه اتجاها مغايرا وما نسميه نحن واقعا موضوعيا هو ، فى ادراكهم ، خاضع غالبا لعناصر غيبية لا نستطيع ادراكها ونسميها اليوم ذاتية . ويحذرنا كذلك من الاخطاء التى يمكن ان نتعرض لها اذا ما اردنا ان نعتبر البدائى كطفل « لا يجوز لنا ان نفسر بادىء ذى بدء نشاط البدائيين العقلى بأنه صورة بدائية من نشاطنا وانه يكاد يكون صبيانيا ومعتلا » ولهذا لا نستطيع ان نقول ان ذهنية البدائيين صبيانية . والا انكرنا تدخل العنصر المجتمعى فى تكوينهم وكل ما فى الامر ان الثقافة البدائية تعمل ، كما يرى (ليفى ستوس) Lévi-Strauss لتحقيق انسجام بين الموضوعى والذاتى ، انسجام هو من جملة الامكانيات التى فى ذهن الطفل : بينما تعمل الثقافات ذات الزنعة العقلية لتمييزهما . وبهذا المعنى لا يوجد كما اعتقد البعض تواز بين البدائى

والطفل . فالاول تصوغ ذهنه تربية تحمل طابع حضارة الاسلاف ، اما الثاني فمقيد بنموه البيولوجي (1) .

2 ـ ندرة المفاهيم العامة :

يرى (ليفي برول) ان الالفاظ الكلية التي تدل على المعاني العامة مفقودة تقريبا في لغات المجتمعات البدائية ، ويقول عن الذهنية البدائية « ان المعاني الكلية قليلة في تفكيرها ولغتها . وربما يسهل علينا بذلك قياس المسافة التي تفصل عنا هذه الذهنية » (1960, page 50) ، ويعتبر ان التطورات الجماعية مثل (المانا) Mana هي التي تقوم ، في ذهنية المجتمعات الدنيا ، الى حد ما مقام المفاهيم العامة جدا

ويؤكد (لينارت) في كتبه هذا الرأي ويقول « ان الكاناك لم يصنفوا معطيات التجربة الحسية ولم يكونوا عموميات (1930, page 159) ويعتمد اقواله (ليفي برول) فيذكر ، عن البدائيين ، انهم لا يبالون بالتناقض وذلك لانهم يملكون مفاهيم قليلة ، وليست منظمة كما هي عندنا (2) «واقول ايضا مع (لينارت) ان التفكير الاسطوري ... ليس مفاهيميا ، فهو لا يزيد على جعل الاشياء جنبا الى جنب ، اي انه لا يصنفها » (3) .

اما (دركايم) فيرفض ان يرى في التفكير المفاهيمي نتاجا لثقافة متأخرة ويعتبر ان الانسان الذي لا يفكر بالمفاهيم ليس بانسان ، لانه ليس بكائن مجتمعي ... واذا ما امكن ان يدافع البعض عن النظرية المعاكسة فقد جاء ذلك من تعريفهم للمفهوم بمميزات ليست جوهرية فيه » .

و (ليفي ستروس) ايضا لا يقبل هذا الزعم : « اولع الناس زمنا طويلا بذكر هذه اللغات التي تعوزها الالفاظ المعربة عن المفاهيم ، مثل مفهوم الشجرة او الحيوان ، مع انه يوجد فيها جميع الكلمات اللازمة لاحصاء الانواع والفروق . ولكنهم ، عند ما يذكرون هذه الحالات ليدعموا بها ما يزعم من عدم قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، ويغفلون اولا ذكر امثلة اخرى تدل على ان كثرة الكلمات المجردة ليست وقفا على اللغات المتمدنة وحدها ».

---

(1) J. Cazeneuve (1961), pp. 163-172 ; Lévi-Strauss (1949) pages 120-4.
L. B., (1951) page 55 ; (1960) page 20 ; J. Piaget, « La Connaissance de l'Intelligence Chez l'Enfant » 1938.
وكذلك د . ك (ف 2 ق 3) و (ف 5 ق 1) مثلا والمدخل(ق5ب).

(2) L. B., (1935), page XIII

(3) L. B., (1949) page 72

ولا ريب في ان (ليفي ستروس) عند ما ابـرز انـه لا تنـاقض بين « التفكير المتوحش » والتفكير العقلي ، لم يرد ان ينكر ما هو ظاهر مـن فرق ، في الدرجة لا في الطبيعة ، بين هذين التفكيرين . واذا ما كـان حقا ان (ليفي برول) قد بالغ غالبا فيما قاله عن فقدان الادراك التجريـدي في الذهنية البدائية فحق كذلك ان هذه الذهنية ، كما قال (ليفي ستروس) ، اقرب الى المحسوس واقل تجريدا من عقليتنا ، فهم يستعملون لفظا لكل مظهر من مظاهر الاشياء ، ففي احدى القبائل الاسترالية يستعمل الناس الفاظا مختلفة للدلالة على العمل حسب كونه جرى في الصباح او المساء او الليل . وكذلك يستنجد التفكير البدائي اكثر من غيره بالرموز ، فيـدل على الشيء بغيره او يقوم عنده الجزء مقام الشيء كله ، وهكـذا تلعب الرمـوز دورا اساسيا في اعمال السحر والطقوس الدينية (1) .

3 ــ العجـز عــن التصنيـف :

يرى (لينارت) ان الكاناك عاجزون عن تصنيف الاشياء : ويستشـهـد (ليفـي بـرول) Lévy-Bruhl بذلك كما قدمنا آنفا .

وقد بين (ليفي برول) من قبل ان التفكير المنطقي يحاول ان يتوافق في تصنيفاته اكبر توافق ممكن مع النظام الموضوعي . اما بالنسبة للبدائيين فان المميزات التي نسميها موضوعية مميزات ثانوية اولا اهمية لهـا الا كعلامات وكحاملة للخواص الغيبية Mystiques . ان تصنيفاتهم خاضعـة لقـانـون المشـاركـة (2) .

ويرجع الفضل في بيان ما للتصنيفات البدائية من مميـزات مغايـرة لمميزات تصنيفاتنا المنطقية الى (دركايم) و (مارسل موس) (3) . فقـد بينا ان البدائي يجمع بين الاشياء المختلفة عندنا ، ويفرق بين الاشياء التي هي من نوع واحد ، فالزوني Zuni الذين هم من القبائل الهندية الامريكية يعتقدون وجود مشاركة قوية بين الريح والهواء والحرب والشتاء واللـون الاصفر . وانه في مقابل ذلك لا صلة بين الهواء والنار او بين الصيف والشتاء»

---

(1) انظـر Lévi-Strauss (1962), pp. 3, 294 ; Durkheim (1912), page 626 ; J Cazeneuve (1967), page 343.
وكذلك د . ك نهاية (ف1) و (ف2ق1و2و3) و (ف4ق4) و (ف7ق3).

(2) L. B., (1951), pp. 138-139

(3) Durkheim et Mauss, (1901-1902), pp. 1-72 و د . ك (ف 5 ق 4)

ان هذه التصنيفات البدائية ليست بدون تشابـه مـع التصنيفـات المستعملة لدى الشعوب المتقدمة فى الثقافة . بل انها مرتبطة بالتصنيفـات العلمية » فالاشياء تربطها علاقات محددة ، وتشكل مجموعة واحدة ، ولهـا كما للتصنيفات العلمية غاية نظرية ، اى انها ليست لتسهيل العمل ولكـن لتفهيم ما بين الكائنات من علاقات (1). ويردد ذلك (ليفى ستروس) قائلا : « ان التصنيفات الاهلية ليست فقط منهجية وقائمة على معرفة نظرية ذات هيكل متين ، بل قد تكون مماثلة من وجهة صورية للتصنيفات التى ما زالت مستعملة عند علماء الحيوان وعلماء النبات » (2) .

4 ـ الـوجـدانيـة :

كشف (ليفى برول) عن دور الوجدانية فى الذهنية البدائية . وقال عن هذه الذهنية : « ان تصوراتها الجماعية هى دائما فى جانب كبير منها ذات صبغة انفعالية » وتبعه (لينارت) فى ذلك ، فهو يرى ان الاوقيانيين اعطوا الاولية دائما للجانب الوجدانى من الحياة ، وخصص الفصـل الاول مـن دوكامو لبيان وجدانية التفكير عند الكاناك الذين يعتقدون ان الافكار تتصاعد من الاحشاء ، ولذا قال عنه (ليفى برول) فى **دفاتره** : « ويؤكد مثلى على نصيب العنصر الانفعالى فى التفكير البدائى » .

وينكر (ليفى ستروس) ان يكون « المتوحش » ذا شعور تهيمن عليه الوجدانية ، فتفكيره « يعمل عن طريق الذهن لا عن طريق الوجـدان » . ويظهر ان الذهنية البدائية لا تنتج تفكيرا وجدانيا خالصا ، ولكنها لا تعمـل لتخليص الانطباعات المباشرة من كل ما يرجع للوجدانية ، بينمـا الذهنيـة المسمـاة بالعصرية تسعـى بالتدريـج الى الموضوعـة Objectivation اى الى تجريد المعرفة والواقع الذى تبنيه وتنقيتـه مـن هـذه العنـاصر الـوجـدانيـة (3) .

5 ـ التـنـاقـض :

اشرنا فى الملحق الاول الى ان (ليفى برول) وصف الذهنية البدائيـة

---

(1) Durkheim et Mauss ibid. p. 66

(2) Lévi-Strauss, (1962), page 59

(3) انظر د . ك (ف4ق4و7) و (ف7ق3) و (ف9ق5) و (ف12ق3)
L. B., (1949), page 140 ; (1960), page 50.
Lévi-Strauss, (1962), pp. 59, 178 ; J. Cazeneuve, (1961), pages 85-86.

بأنها قبل المنطــق Prélogique ، ويعيب (لينارت) فى بداية **دوكامو** على استاذه هذا الوصف ، ولكنه بعد ذلك فى نهاية الفصل الثالث بمناسبة حديثه عن مفهوم الميت عند الكاناك يبين ان هؤلاء لا يحسون بمبدأ التناقض ، فلا تعارض عندهم بين الحى والميت ، لان الموت لا تعنى عندهم تلاشى الكائن ، كما يعود (ف 12 ق 4) الى التصريح بأن مبدأ التناقض معيـــار للذهنيـــة العقلانية . وهذا ما صنعه ايضا فيما كتبه عن ديانة البدائيين ، واطلع عليه (ليفى برول) بعد ان عدل عن قوله بقبول البدائيين للتناقض فلاحظ تشبث (لينارت) بهذا المميز ، وقال عنه : « انه لا يشك فى ان العادات الذهنية عند البدائيين لا تختلف عن عاداتنا الذهنية . ويذهب الى حد القول بأن مبدأ التناقض يحقق هنا . والى حد انه يستعمل كلمة ما قبل المنطق » .

« ولكى اتفادى سوء انتفاهم الذى جر على كثيرا من المتاعب لا استعيد الموقف الذى استحمده (لينارت) ، وانما أؤكد ما اصلحته منه ، وأؤكد مرة اخرى ان بنية العقل المنطقية واحدة عند جميع الناس ، وان البدائيين يرفضون مثلنا التناقض عند ما يلاحظونه ، غير انى اقول مع (لينارت) انهم فى هذا الميدان الفسيح ، ميدان ما فوق الطبيعة لا يلاحظونه على وجـــه العمـــوم ولا يستلكـــرونـــه » (1949, pp. 72-73)

واكن دراسة الثقافات البشرية دراسة مقارنة قائمـــة على الاتصال المباشر بعدد من الشعوب تبين ان جميع الشعوب تفكر طبقا لبعض القضايا التى تقتنع بها اقتناعا كبيرا ، ويقوم منطقها بالتالى على هذه المقدمات . ان الاستدلال عند افراد هذه الشعوب استدلال محكـــم ، ولا نستطيـــع رفض نتائجهم الا برفض مقدماتها . ولهذا صار (ليفى برول) يتحدث عن « التفكير البدائى » بدل « المنطق البدائى » ، وقد شعر بذلك من قبل (جيمس فريزر) Frazer ، بل انه اعتبر ان منطق البدائيـــين ادق مـــن منطقنـــا ، لانهم يعتقدون وحدة قوانين الفكر وقوانين العالم ، وحاول (ليفى ستروس) ان يبين ان الذهلية المتوحشة منطقية مثل ذهنيتنا . ولاحظ ان جميـــع الامثلـــة تشهد بوجود فكر متمرن على جميع العمليات النظرية عند المتوحشين » (2)، ثم ان جميع الناس ، بما فيهم « المتحضرون » ، يفكرون احيانا على الاقـــل

(1) ظن (ليون جوتييه) ان الجمع بين المتناقضات يميز العقلية العربية و « يلخص جميع امور العالم العربى وشؤونه وزعم انه قال بذلك قبل ان تظهر كتب (ليفى برول) انظر ليون جوتييه ، **المدخـــل لدراســـة الفلسفـــة الاسلامية** ، ترجمة محمد يوسف موسى ، مصر 1955 ص 12 — 13 .

(2) Lévi-Strauss, (1962) pp. 57 et 355

بهذه الطريقة التى سميت قبل المنطق » . وما اقل الناس الذين يفكرون طبقا لقواعد التفكير العامى ، اى بالانطلاق من انعلل المحصة موضوعيا بالرغم من اعتزازهم بذلك . والعلماء انفسهم يخرجــون من مخابرهم ويستخدمون اشكالا اخرى من الاستدلال فيتحدثون عن الحظ وما اشبه ذلك (1) .

6 ـــ الــواقعيــة الــذهنيــة :

يرى الكاناكى العالم ، حسب (لينارت) ، فى بعدين اثنين ، لانه لم يستخلص البعد الثالث ، اى انه يجهل العمق . ولهذا يعجز الفنان عن ابراز العمق فى تماثيله التى تجعل فى قمم الاكواخ او تنقش فى عصى الخيزران . ويضع سطوح الجسم بعضها الى جانب بعض ، فيجعل قرصا فوق الراس ليصور به القفا وهكذا (انظر بداية الفصل الثانى من دوكامو) . فالفنــان الكاناكى اذن فى نقشه كالاطفال الذين يضيفون فى رسومهم الاجزاء الخفيــة من الاشياء المرسومة ويجعلونها فى مستوى الاجزاء الظاهــرة للعين ، لانهم ينظرون نظرة ذهنية ، فيسقطون على سطح واحد كلا من السطوح المبصرة والسطوح التى يعرفون بأذهانهم وجودها او يخمنون وجودها ؟

ان رسوم الاطفال تكشف عن واقعيتهم الذهنية التى تسبق الواقعيــة البصرية . وذلك ايضا نفس السير التاريخى الذى يتبعه تطور الفن . وقــد لاحظ (لوكــى) Luquet ، فى دراساته لفن ما قبــل التاريــخ ، هــذه الواقعية الذهنية التى تقود صاحبها الى « ان يصور من الشىء ، لا ما تراه العين ، ولكن ما يعرفه الذهن عنه » ولذا كان الرسم ، مثل اللغة ، تعبيرا عن مميزات تفكير الاطفال والبدائيين .

ولاحظ (بيير ميتى) P. Métais ان (لينارت) لم ينتبــه دون ريب الى اثنى عشر تمثالا وجدت فى مختلف مناطق الجزيرة ، وهى موضوعـــة فى الطابق الاول من متحف (برنهايم) Bernheim فى (نوميــا) Nouméa عاصمة كاليدونيا الجديدة منذ سنين ، ولا تقل اقدمية عن التماثيــل التــى تعلو قمم الاكواخ . وينبغى ان تدرس وتثبت صحتها ، وهى تبين ان الاهلى يعرف تحت الاجسام فى شكل احجام واقعية غير متقنة ، واذا ثبت ذلك لا يكون السهم الذى يعلو الاكواخ سوى « اسلــوب » فى النحت . ثــم ان الاسلوب الموجود فى القبائل المجاورة لمكان الملاحظة المذكوره مختلف عنه »(3)

---

(1) Herkovits, (1967), pp. 64-66

(2) انظــر M. L., (1953), pp. 100 et 110 ; (1947 a) pp. 43-44
G. H. Luquet. 1926 pp. 43 et 44 ; P. Métais (1961) p 62.

7 ـ المشـــاركــة :

حاول (ليفــي بـــرول) فى جميع كتبـــه ان يبين اهميـــة المشاركـــة Participation ولكن صعب عليه الاحتفاظ بها بعد ان تخلى عن معارضة الذهنية المنطقية بالذهنية البدائية وربما كان ذلك لانه لم يفكـــر فى ادمـــاج المشاركة فى النظام العام الذى تشكله المعتقدات او « الفلسفة » البدائيـــة او ما يسمى (فيلتا نشونج) Weltanschaung ولكنـــه انتبه الى اهمية ذلك عند ما كتب **دفاتره** . (انظر **د . ك** نهاية الفصل التاســـع) . فقـــد كان الاثنولوجيون يتحدثون عن المعتقدات البدائية ، كل معتقد على حدة ، مع انها لا معنى لها الا بارجاعها الى مجموع اوسع ، هو نظرة الجماعة البشرية التى تتبنى هذه المعتقدات الى العالم والمجتمع . فكان لا بد من مرور زمـــن طويل قبل ان يعترف الاثنولوجيون بأن « للبدائيين » نظاما فكريا متكاملا لـــه منطقه الخاص ، وبه يفسرون كل مؤسســاتهم وتصرفاتهم (1) . وقد ظهر هذا التجديد فى الاثنولوجيا الفرنسية مع ابحاث (لينارت) الذى بين كما سنرى ان حياة وعمل الانسان والمجتمع يرتكزان على التفكير الاسطورى ، وكذلك ابحاث (مارسل جريول) M. Griaule الذى احس بما للنظرياتالاهليـــة من تناسق عظيم ، وهى نظريات تتبلور فى فلسفة متعلقة بالعـــالم . وقـــد توصل اليها عن طريق الاساطير والطقوس ودراسة العلاقات بينها ومظهرهما الرمزى ، ولم يتردد فى مقارنتها بأكبر المذاهب الفلسفيه الغربية والشرقية . كما ابرز ذلك ايضا (باستيد) R. Bastide الذى يقول اننا نحس احيانا عند ما نقرأ بعض ما كتبه (ليفى برول) او اتباعه انه يكفى ان يتصل شيئان او يتشابها لكن تدخلهما الذهنية البدائية فى مقولة وجدانيـــة واحدة ، وان المشاركة تستطيع ان تربط اى شىء بأى شىء ، مع ان المشاركـــة تقتضى اطارا سابقا وفلسفة متعلقة بالكون (2) ، فدراسة الاساطير والطقوس التى تتجلى فيها المشاركات دراسة مفصلة تبرز ان هذه المشاركات لا توجـــد الا داخل المقولات الثابتة من قبل . ويجب ان تربط بما سماه (دركايم) و (موس) بالتصنيفات البدائية ، التى لا تخرج عن المنطق بالرغم من غرابتها ، فالمشاركة تربط الاشياء او الكائنات التى تسبح فى تيار ميتافيزيقى واحـــد ، وهـــذا لا يخالف فى شىء مبدأ التناقض ، ان المشاركة تدل على طريقة فى ادراك العالم هى غير طريقة العلم الحديث ، فبينما الاولى تقوم على مبدأ التماثل ، هذا التماثل الذى تفترضه هذه الذهنية مسبقا بين اشياء معينة كمـــا فى مثـــال

---

(1) P. Mercier, (1966), pp. 192 et 193
(2) R. Bastide, de candomblé de Bahia, mouton, (1958), pp. 236-7
J. Cazeneuve, (1961), page 79

التصنيفات عند قبائل (الزونى) Zuni (انظر د . ك ف 5 ق 4) ، تعتمد الثانية على العمليات الاستقرائية . ان الاولى طريقة فى ادراك الواقع عن طريق التصورات الاسطورية فهكذا تصنف قوات بينما العلم الحديث يصنف كائنات ، ولذا ينبغى فى رأى (لينارت) ان تعرف المشاركة بأنها اسطورية، لا بأنها غيبية كما صنع (ليفى برول) (1) .

8 ـ المكـــان الكيفـــى :

يبين (لينارت) ان المكان عند الكاناك كيفى يتحدد بمحتواه الاسطورى، فالمكان عندهم هو الذى يوجد فيه كائن ذو وظيفة . والذى يعين هذه الوظيفة هو النظام المجتمعى الاسطورى ، ولذا كان المكان البعيد غير واقعى تقريبا ما داموا لا يحسون به بوصفه مكان حضور اسطـــورى ، اى مسكنا لاحـــد الكـــائنـــات الاسطـــوريـــة .

ان المكان المعاش اذن عند الكاناك عينى ومليء بالكيفيات وغير متجانس على خلاف المكان الفارغ الصورى الذى يتصوره العقل وتدرسه الهندسة . وهذا ما بينه (دركايم) و (موس) M. Mauss و (ليفى برول) كذلك من قبل . فقد قال الاولان : « ان المكان بالنسبة الينا مكـــون مـــن اجـــزاء متشابهة فيما بينها ، ويمكن ان يحل بعضها محل بعض اما بالنسبة لعدد من الشعوب فالمكان يختلف حسب المناطق ، فلكل منطقة قيمتهـــا الوجدانيـــة الخاصة ، لانها راجعة بسبب عواطف مختلفة الى مبدأ دينى خاص ، وبالتالى ذات مزايا خاصة بها وتميزها عن كل منطقة غيرها » (2) كما بين (ليفـــى برول) ان المكان عند اصحاب الهندسة وكذلك فى تصوراتنا العادية متجانس ويبدو لنا كستار خلفى لا يتأثر بالاشياء التى ترتسم فوقه ، كما ان حدوث الظاهرات فى ناحية من المكان لا يهم فى شيء هذه الظاهرات . وانما يسمح لنا فقط بتحديد موقعها وفى الغالب بقياسها . بينما يظهر المكـــان للبدائيين مليئا بالكيفيات . فلمناطقه مزايا خاصة . كما تشارك هذه المناطق فى القوات الغيبية التى تظهر فيها . ان البدائى يحس بالمكان اكثر مما يتصوره . وتتميز مختلف الاتجاهات والمواقع فى المكان بعضها عن بعض من حيث كيفياتها (3)

---

(1) انظـــر J. Cazeneuve (1961), pp. 78-82 .وما سيأتى عـــن اسطورة الوحدة .وكذلك د . ك (ف2ق2،3) و (ف5ق1) و (ف12ق8)

(2) Durkheim et Mauss, (1901-1902), page 70

(3) L. B. (1906), pp. 91-92

ويوضح (لينارت) ضيق المكان عند الكاناك فى (ف4ق2) ، وتطابق تقسيم المكان مع التقسيم المجتمعى (ف5ق4) ، ونظام الميدان المجتمعى الاسطورى فى بداية الفصل السابع و (ق5و6) منه ، ثم يبين فى الفصل الاخير ان عجز البدائيين عن المفاهيم تابع لضعف مفهومى المكان والزمان عندهم . ويزول هذا العجز بقدر ما يقل هذا الضعف (ق4) ، كما يرى ان ذهنيتهم لا تبقى اسطورية عند ما يتسع المكان (ق5) .

9 ــ الزمان الاسطورى :

خصص (لينارت) فصلا لدراسة الشعور بالزمان عند الكاناك ، وتلتقى نظرته مع الافكار المعروفة فى هذا الميدان عند (هوبير) Hubert و (ليفى برول) و (فان درليو) .

ان الزمان يبدو لنا وكأنه كم متجانس ، اى يمكن قياسه وتقسيمه الى ما لا نهاية له من الاجزاء المتماثلة والمتتابعة باطراد كامل . فأذهاننا تدرك الظاهرات فى فترات محدودة يمكن قياسها ، اى ان الزمان عندنا قد اتخذ صبغة مكانية Spacialisé كما قال (برجسون) Bergson لان الديمومة الحية ، اى الزمان المعاش فى حياتنا العميقة ، قد امتزجت بالمكان ، فأصبحنا نتصور الزمان كواقع فى ذاته مستقل عن محتواه .

اما بالنسبة للبدائيين ، كما بين ذلك (موس) M. Mauss و (هوبير) Hubert (1) فالزمان ليس كما خالصا ، فهم يحسونه من حيث صفاته ، ولا يتصورونه بخصائصه الموضوعية ، ولهذا يميزون بين الزمن السعيد والزمن النحس مثلا . « ان اجزاء الزمان ليست بدون علاقة بما يمكن ان يقع فيها ، ولكنها تجتذبه او تدفعه .. ومن هنا جاءت التحريمات Tabou المتعلقةبالزمان» وما قلناه عن الايام يصدق كذلك على الشهور التى لكل واحد منها بالنسبة لغيره نغمة خاصة وكيفية ثابتة تجعل له فردية حقيقية . فلا جزاء الزمان ، وللزمان عموما ، صفات او انها قابلة لهذه الصفات » .

« ثم ان اجزاء الزمان المتعاقبة ليست فى نظرهم متجانسة . فالاجزاء التى تظهر لنا متساوية فى المقدار ليست متساوية عندهم بالضرورة ولا متعادلة Equivalente فالاجزاء المتجانسة والمتعادلة هى الاجزاء التى تعد متماثلة بسبب موقعها فى التقويم » ولذا يدوم الزمان السعيد الكبير عندهم 19 يوما والصغير 7 ايام ، وبينهما اسبوع نحس ، وهو زمان عطلتهم .

---

(1) Hubert et M. Mauss, (1909)

ويلتقى هذا الزمان الاسطورى اذن مع الزمـــان البرجسونـــى ، اى الـــديمـــومـــة durée التى تتألف من صور غير متساوية فى التوتر ، اى حالات غير متجانسة يذوب بعضها فى بعض ويحس بها الشعور مباشرة . انها الديمومة التى لا تتميز عن تتابع حالات شعورنـــا عنـــد مـــا ننســـاب مـــع انـــانـــا العميـــق .

ان الزمان الاسطورى غير متجانس ولكنه متقلب ولا يتحرك كحركـــة عقربى الساعة ، ولكن مثل اللحن . وليس زمانا ــ مكانا ، ولكنه ديمومـــة حسب تعبير (برجسون) . وعند ما تقول الاسطورة «كان فى يوم من الايام» فان اليوم لا يدل على الزمان دلالة يمكن ان نعبر عنها بيوم كذا من شهـــر كذا فى ساعة كذا . ولهذا قال (كاسيرير) Cassirer عن هذا الزمان انـــه ليس « الآن » فقط ، اى ليس مجرد لحظة منعزلة من الزمـــان الحـــاضر ، ولكنه كما قال (ليبنتز) Leibeniz مشبع من الماضى وحامـــل بالمستقبل (1) ويرى (برجسون) اننا لو استطعنا ان نتخلص من الزمان المصطبغ بالمكان الذى هو زمان الساعات الدقاقة لعشنا فى زمان حاضر دائم .

وهذا الزمان البدائى يسميه (كاسيرير) Cassirer «الزمن البيولوجى» فالانسان فى العالم البدائى والعالم القديم يعتبر ان فترات حياتـــه متباينـــة فى جـــوهرهـــا ، وان فترات الزمان فى الطبيعة تدل مثل تعاقب الفصول على حياة مماثلة للحياة البشرية فى سيرها . فتجربة الزمان عنده مرتبطـــة بايقاع حياته وحياة الطبيعة . وان كلمة Hora اى الساعة باللاتينية ، لم تكن تعنى فى الاصل ساعة فلكية ، ولكن شخصا حيا هو الربة التـــى تأتـــى حاملة فى يدها ثمارا وازهارا وتعطى خيرات الحصاد . ان الزمان ، بمعنـــى الكلمة البدائى ، هو تيار الوقائع حيث يكون التيار اقوى » (2) .

وهكذا الزمان عند الكاناكى كيفى يتحدد بمحتواه ، فهو عبارة عن مدة معينة لعمل معين مجتمعى او دينى . وتختلف هذه المدة قصرا او طولا . فاذا لم ينته العمل فى مدته اضيف لها يوم آخر . فمثل الزمان عنده كمثل المكان الذى يتحدد عنده ايضا بالكائنات التى تعيش فيه .

---

(1) انظـــر Van der Leeuw, (1940), pp. 96-97
ويقارن هذا مع « الحيبنونة » التى تشكل لحسب الشخصانية الواقعية، الوحدة العليا بين لحظـــات الزمـــان الثـــلاث .
انظـــر M. A. *Lahbabi*, « *De l'Etre à la rersonne* », *1954*, pp. *133-146*
(2) Van der Leeuw, (1940), p. 99

ان الزمان عند البدائي يرتبط بمضمون عيني ، ولا يعرفون الزمان المجرد الـــذى نستخدمه الرياضيات والفيزياء . ولذا يعبر الكاناكي عن الزمان بصور ورموز تدل على عجزه عـــن التجريـــد .

وكذلك لا يعرف البدائيون الزمان الذى يشكل اطار التاريـــخ ، اى لا يتصورون زمنا تاريخيا واحداثا تاريخية لا توجد الا مرة واحـــدة ولا تعود ، فهم يحولون هذه الاحداث الى وقائع اسطورية ، ويدمجونهـــا فى الزمـــان الاسطورى . « فأحداث الاساطير تجرى ، فيما يبدو ، خارج الزمان . ولكن جميع الميثولوجيات حاولت ان تدمج هذه الاحداث الازلية فى سلسلة التاريخ، فجعلتها على وجه العموم فى بداية الازمنة واحيانا فى نهايتها . ولهـــذا كانت الاساطير دائما اساطير اصل Mythes d'Origines او اساطير اخرويـــة Eschatologiques لانها تفسر اصل او نهاية الاشياء ، لا لان ذلك وظيفتها الاساسية ، ولكن لانها فى الزمان ... ان الاساطير تميل فى كل مكان لان تصبح تقاليد متعلقة بأصل المجتمعات التى تنتجها ... فتبين اصـــل الانسانيـــة او القبيلة أو الامة وأصل الالهة واصـــل الطقـــوس » (1) ذلك أن الواقعـــة الاسطورية حدثت ، حسبما يعتقد البدائيون ، فى الزمان الذى يستمد منه كل زمان مغزاه ، ويعطى لكل واقعة مغزاها . « ان هذا الزمان الأصلى نموذج لكل الازمنة ، فما حدث يوما يتكرر بدون انقطاع ، ويكفى ان نعرف الاسطورة لنفهم الحياة ... وبديهى ان هذه الطريقة الاسطوريةفى النظر الى الحياةطريقة لا تاريخية ، اذ لا يحدث فى الحقيقة اى شىء ، لان كل ما كان فى البداية وحدثذاتيوم يتكرر» (2) وتستعملعدة وسائللاحياء زمانالاسلاف الامجاد، فيكتفى احيانا بسرد الاساطير ، لان حكايتها تكفى لكى يتكرر الفعل الـــذى تذكر به ، ويلجأ احيانا الى التمثيل المسرحى ، او بالخصوص الى الطقوس والتقاليد . فالبدائى مثلا يخرج لكى يجول عند ما يأتى الليل ، وما جولانـــه سوى نظير لتجوال اصلى قام به اولمجتال ذات يوم فى الزمانالاسطورى(3)

وقد درس (ليفى برول) مميزات هذا الزمن الاسطورى الكبير عنـــد الاستراليين والبابو Papou . وكل قبيلة تسميه باسم خاص ، وتعنى هذه الاسماء غالبا فى آن واحد الحلم والشىء الغريب او العجيب .

ان هذا الزمان الاسطورى نموذج للعالم اليومـــى ، وفى ذلك شبـــه بالنظرية الافلاطونية التى تقابل عالم المحسوس بعالم المعقول ، وتجعل الثانى

---

(1) Van der Leeuw (1940), p. 100 et 101

(2) Hubert et Mauss (1909), p. 192

(3) انظر دوكامو (ف 10 ق 2) .

منهما نموذجا للاول . ويتجلى الفرق بين الفكرتين فى اننا نستطيع ان نعرف النموذج الاسطورى مباشرة فى هذا العالم المحسوس ، بينما لا نستطيع فى نظرية افلاطون ان ندرك المثل الا عن طريق التفكير الفلسفى . وقد بين (شول P. M. Schul) ان تلميذ سقراط هو الذى نقل الى المستوى الفلسفى هذه النظرية البدائية فى ادراك الواقع (1) .

وكذلك يعيش الكاناكى فى هذا الزمان الاسطورى بطقوسه واحتفالاته، وبالتالى بكثير من أفعاله اليومية ، واذا كانت الاحداث بالنسبة الى الغربى ولها موقع فريد فى الزمان فانها ترتبط عند الكاناكى بحدث اسطورى اصلى وحالى دائما . ويبين لنا (لينارت) كيف انه عند ما يفقد الناس الاتصال الوثيق بالطبيعة يحل محل العلامات الطبيعية طقوس يرجعون اليها فى معرفة اوقات الاعمال الفلاحية ، وهكذا يبدأ اعلاء التاريخ ، فلا يعدون الوقت ملائما بالطبيعة لعمل ما ، ولكن لانه تكرار للوقت الذى عمل فيه الكاهن او الاله نفس العمل (2) .

« ان الزمان عندنا خط مستقيم ، اما زمان البدائى فدورة » (3) . وبهذا كانت الاسطورة دائما حاضرة ، ويمكن ان نقول اذن « ان الزمان بدون زمان هو زمان البدائيين » (4) .

والزمان ، عندنا كذلك متصل ، اما عند الكاناكى فمنفصل ، اى عبارة عن ازمنة مكانية متراصة او طبقات بعضها فوق بعض ، ويستطيع ان ينتقل الى اى واحد منها عند ما يشاء ، وبذلك يعيش فى حاضر دائم ولا يميز بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وانما يحيط بمجموع ذلك فى نظرة واحدة . فاذا حكى حكاية انتقل بذهنه الى زمان القصة التى يحكيها ، ويتحدث عن احداثها وابطالها وكأنها فى الحاضر . فكأن الزمان يجرى عنده فى مستوى مكانى اكثر مما يجرى فى مستوى زمانى . ويعيش الكاناكى فى زمانه الحاضر وفى زمان طوطمه وزمان سلفه المؤله الخ وكأن هذه الازمنة زمان واحد . فالازمنة عنده غير متسلسلة ، ولكنها متراصة ، ولذا يستطيع الانتقال الى كل واحد من هذه الازمنة الاسطورية وقت الحكاية او الدعاء عند النصب الخ ليجد فيها المشورة والعون ، وبالتالى ليجد فيها شخصيته ووجوده .

---

(1) J. Cazeneuve (1961), p. 83

(2) انظر دوكامو (ف 6 ق 3) .

(3) Van der Leeuw, (1928), p. 11

(4) Van der Leeuw, (1955), p. 405-6

10 ـ عـدم تميـز الفـرد :

ان الانسان فرد بوحدته العضوية . اما شخصيته فتركيب اعلى وليست بمعطى بدائى ، ويرجع ذلك الى اختلاط الذاتى والموضـوعى (1) ، وهـو اختلاط يعيشه الطفل والبدائى معا . وينضاف اليه ، عند البدائى ، ذوبان الشعور الفردى فى الشعور الجماعى ، « ان الشعور الفردى لكل عضو فى الجماعة مرتبط ارتباطا وثيقا بالشعور الجماعى » (2) فلم يكن للناس فيما يبدو حياة خاصة خارج الجماعة ، (3) ويقول (ليفى برول) فى **دفاتره** «انى التقى هنا بالنظريات العميقة التى عبر عنها (لينارت) عند ما بين لنا انه قبل الاتصال بالبيض لم يكن عند كاناكه لا فكرة الفردية ولا فكرة المـوت ، وهما فكرتان مترابطتان ، فهم ، سواء كانوا احياء او امـواتا ، ينتسبـون للجماعة وللعشيرة (4) . ان شعورهم الخاص يذوب فى شعورهم بتبعيتهم للجماعة » (5) . وهكذا تتميز المجتمعات البدائية بامتصاصها للفرد الذى لا يكاد يدرك ذاته كعضو فى جماعته ، وانما هو فيهـا شخصيـة مجتمعيـة Personnage اى صاحب دور مجتمعى ، لا شخصية فرديـة .

تقوم وحدة الانا او مفهوم الشخص على اسس مختلفة .

واولها : الجسد من حيث وحدته التى هى انعكاس لوحدته البيولوجية. فأول مرحلة فى تكون الشخصية هى مرحلة تكون الانا الفيزيائى ، اى تميـز الجسد عن العالم الخارجى بعد الاختلاط المذكور .

ولكن الاهلى الكاليدونى حسبما ادت اليه ملاحظات (لينارت) لا يتصور الجسد بهذا المعنى ، فهو يجهل ان جسده ملك له ويحمل اناه الشخصى . واذا ما اعتبر ان جسده عماد فذاك من وجهة نظر تقنية وجمالية ورمزية (6) وليست للجسد عنده اذن دلالة سيكولوجية ، وان كـانت موجـودة عنـده بالنسبة لبعض اجزاء البدن ، فالاحشاء مصدر التفكيـر (7) . ولـم يحس

---

(1) انظـر المميـز الاول
(2) انظـر L. B. (1951), p. 430
(3) انظر بداية الفصل السابع من **د . ك** .
(4) انظر **دوكامو** (ف 3 ق 5) بالخصوص .
(5) L. B. (1949), p. 103
(6) انظر **د . ك** (ف 2 ق 4) .
(7) انظر الفصل الاول من **د . ك** .

الكاناكى ، الا عند احتكاكه بالاوروبيين ، بما لاتاه من علاقة بجسده (1) .

لقد كان الشخص الميلانيزى غير محدد بالضبط ، وانما كان منتشرا فى الوقائع الطبيعية والغيبية بسبب نظرته الاسطورية التى تقوم على الايمان بالمشاركة والاتحاد بالطبيعة ، اذ تتجاذب الانا ، كما سيأتى بيانه ، عدد من العلاقات التى تشغله دون ان تكونه ، فمركزه لا يوجد فيه ، ولكن خارجه. ان الميلانيزى ضائع فى الطبيعة ، والجسد هو الذى سيحدده ويجعل له نطاقا ويثبته ويساعده على الانفصال عن العالم الاسطورى (2) .

ثانيا : الانا السيكولوجى ، اى شعور المرء بذاته ككائن روحى .

والبدائى لا ينسب الى ذاته روحا شخصية ، وعند ما يكتشف وجودها يتحدث عنها بصيغة الغائب كأنها كائن آخر يسكن جسده او قرين له . « ان فكرة الروح لا توجد فى الاصل عند البدائيين ، ويقوم مقامها تصور مشاركة او عدة مشاركات . وهو تصور انفعالى فى الغالب (3) .

ثالثا : الانا المجتمعى الذى يتشكل من علاقاتنا بالغير وبالمجتمع ،اذ لا وجود للانسان بدون مجتمع بشرى . وتزدهر شخصيته فى المجتمع ، ويحتاج دائما الى تقدير الغير . وتقوم هذه العلاقات على المحاكاة من جهة وعلى المعارضة من جهة اخرى ، لاننا نفرض ذاتنا بمعارضتنا لغيرنا ، اى لافراد الجماعة التى ننتسب اليها .

اما الكاناكى فلا يوجد الا بعلاقاته المجتمعية . ان وجوده محدود بهذه العلاقات التى لا يكون بدونها شيئا . وهذا ما وضحه (لينارت) بخطوطه التى تتجه نحو فراغ مركزى (ف 11 ق 1) فالفرد شخصية مجتمعية ، اى صاحب دور او مجموعة من الادوار اذ يتحدد بانتسابه من جهة الى سلالة القوة ، اى الى عشيرة ابيه ، ومن جهة اخرى الى سلالة الحياة ، اى عشيرة امة . كذلك يتميز بالثنائية التى ينتسب اليها (ف 7) كما يدل تعدد اسماء الفرد على تعدد ادواره وعلاقاته الفردية او المجتمعية او الاسطورية ، فله من الاسماء بقدر الميادين التى تجرى فيها هذه العلاقات (ف 11 ق 2).

وقد ابرزت الاثنوغرافيا دور المجتمع فى تكوين الشخصية وانها من نتاج مجتمعى . فالمرء يصل الى مفهوم الشخص عن طريق الشخصية المجتمعية.

---

(1) انظر **دوكامو** (ف 11 ق 5)

(2) C. Lehec (1947), p. 152

(3) L. B., (1951), p. 92

فالمعنى الاصلى لكلمة شخص persona هو القناع المسرحى (1) اذ تكون الشخصية اول الامر فى المجتمعات البدائيــة والحضارات القديمـــة ، دورا يلعبه الفرد فى حياة الاسرة والعشيرة وفى الاحتفالات الطقوسية الخ . يكون الشخص اول الامر شخصية مجتمعية personnage (2) اى مجموعـــة من العلاقات المجتمعية التى هى فى الغالب مجتمعية — دينية ، ولا يتحدد المرء فيها الا بدوره (ف 11) .

ولا يسعى الكاناكى كذلك ليظهر اصيلا ومتميزا عن غيره ، فهو ممتزج بمن يربطه بهم المجتمع او الطقوس كالذين يحملون مثل اسمـــه ، ثـــم ان انفعاله طقوسية ومرتبطة بما صنعه الاسلاف وبالوقائع الاسطورية ، فــلا مجال عنده اذن للسلوك الاصيل والتفكير الفردى .

لقد درس (لينارت) تكون الشخصية ، هذا التكون الذى يتم بالاساس فى عمليتين اثنتين : فالميلانيزى يصبح شخصا عند ما يكتشف من جهة ، فى جسده الذى لم يكن سوى غشاء للشخصية المجتمعية ، حدود شخصـــه ، ويقطع الصلة من جهة اخرى بالاساطير القديمة التى تبقيه فى دوره .

ولكن لا بد له فى نظر (لينارت) من الارتكاز على شىء جديد واستمداد القوة من اسطورة جديدة ، ولهذا يبحث عن عبادة جديدة . فالاتصال بالبيض والاستعمار قضى على الهيمنة المجتمعية الاسطورية . وكـــانت لذلك آثـــار سيئة جعلت اهل كاليدونيا يستسلمون لليأس . فلا بد اذن من شىء يعوض المعتقدات الشخصية والنظام المجتمعى . والمبشر ، فيمـــا يـــرى (موريس لينارت) حسب طبيعة عمله ، هو الذى يقدم لهذه المجتمعـــات المتداعيـــة اساسا روحيا جديدا يرتكز عليه الشخص المتحرر مـــن الاسطورة . انـــه كالفراشة التى تتخلص من غلافها ، فلا بد ان يمضى عليها زمـــن قبل ان تجد قوى جناحيها (3) . وهكذا يبين (لينارت) اخطـــار تطور الشخص انطلاقا مـــن الشخصيـــة المجتمعيـــة .

11 — اسطـــورة الـــوحـــدة :

يحس الكاناكى بوجود وحدة identité فى البنية والجوهر بين ذاته وبين النبات بصفة خاصة والطبيعة بصفة عامة . ويظهر هذا الاحساس فى

---

(1) M. Mauss (1966), pp. 350-354

(2) انظر د . ك (ف 7 ق 1 و ف 11 ق 4) بالخصوص .

(3) انظر (ف 12 ق 5) وكذلك ما سبق ص 5 .

تصرفات الكاليدونى واقواله دون ان يكون مصاغا فى قصة تروى ، ويسميه (لينارت) بأسطورة الوحدة ، Mythe de l'identité

نسب اصحاب النزعة الاحيائيـــة من قبل الى البدائى نزعة التشبيه Anthropomorphisme فعـــرف (تايلـــور) الاحيـــائيـــة animisme بأنها الميل الى اسباغ الحياة الشخصية على كل مظاهر الطبيعـــة . وقـــد اطلق اسم (التشبيه) فى الاصل على النزعة التـــى تنسب لله الطبيعـــة البشرية ، ثم اتسع معناه فأطلق على كل نظرية او مذهب يفسر غيرالانسان من اله وظاهرات فيزيائية وحياة بيولوجيـــة وسلوك الحيـــوان الخ ، بأن يطبق عليه مفاهيم مستقاة من الطبيعة البشرية او السلوك البشرى . ويقول (ليفى برول) منتقدا هذا الراى « ان التشبيه يعنى ، فى الاستعمال الشائع، اننا نسقط على كائنات مخالفة لنا او على اشياء جامدة مـــا هـــو خـــأص بالانسان من شكل خارجي وصفات معنوية وطرق فى التصرف ... ولكن «ليس فى تصوير الحيوانات والنباتات فى اساطير البدائيين ما يجمـــع بينـــه وبين التشبيه بهذا المعنى ، فهم لا يحولون الملكات او الصفات البشرية الى هـــذه الكائنات الحية عن قصد ، وانما يعتقدون ان هذه الملكات والصفات لا تختص بالانسان وحده . فهناك كائنات اخرى تملكها هى كـــذلك » (1) ان البدائيين يعتقدون اذن وجود وحدة بينهـــم وبـــين طوطمهم او بينهم وبين تـــوابعهـــم appartenances ، ولذا يخافون ان يقع شىء منها كالشعـــر مثـــلا بيـــد اعدائهم . « نعرف ان هناك نوعا من المشاركة الوثيقة يقضى بأن كـــل مـــا يتصل بالشخص اتصالا مباشرا كالملابس والحلى والاسلحة والبهائم يعد كأنه ذلك الشخص ذاته » (2) وقال (ماكس شيلر) M. Scheler بعد ان استشهد بكلام (ليفى برول) ان الانسان ، من حيث انه يحمل فى ذاته اشياء تربطه بكل موجود ، هو نفسه كائن شبيه بالعالم cosmomorphique ، قادر اذن على ان يصل بانطلاقه من ذاته الى معرفة كل ماهية الكون » (3) .

ويجمع (لينارت) بين النظرتين ، اذ يرى ان الانسان فى تطوره الفكرى يمر بمرحلتين : اولاهما مرحلـــة التشبـــه بالعـــالم cosmomorphisme وثانيهما مرحلـــة تشبيـــه الطبيعـــة بالانسان Anthropomorphisme والميلانيزى لا يتجاوز المرحلة الاولى ، فاحساسه باتحاده بالطبيعة لا يأتيه من نظره تشبيهية ، اذ ليس عنده توازٍ بين حياة الجسم البشرى وحياة النبات،

---

1) L. B. (1935), pp. 69-70

2) انظر (ليفى برول) **العقلية البدائية** ص 515 والميز السابع المتقدم

(3) M. Scheler (1928) pp. 161-219

بل وحدة فى الجوهر ، انه لا يفصل فى نظرته بين الاشياء ، ويحتضن العالم بأكمله فى كل واحد من تصوراته دون أن يفكر فى تمييز ذاته عـن العـالم . فالكائن البشرى عنصر من عناصر الكون ، مثله فى ذلك مثل الكائن النباتى أو الحيوانى او المعدنى . ان الحياة واحدة فى الطبيعة ، ويتخذ فيها تيار الحياة اشكالا مختلفة . ولذا يسمى الميلانيزى اجزاء جسده بأسماء اجـزاء الجسم النباتى من جذع وقشرة الخ ، كما يعتبر ان جسمه من نفس « الجوهر الذى يخضر فى اليشب Jade وهكذا . وليس ذلك تشبيها وتنظيما للعالم ابتداء من الذات ، ولكنه بالعكس اعتراف من الانسان بهذا الانسجام الاساسى الذى يربطـه بالعـالـم .

« وتسمى هـذه المرحلـة فى اللغـة المدرسيـة بالتشبـه بالعـالم Cosmomorphisme اذ لا يوجد فاصل بين الذات والموضوع ، ولكن فى الحقيقة لا يوجد موضوع ، لان كل شىء فى الانسان وصادر عن الذاتيـة ، كما فى قصة القرش الذى قفز الى القارب (1) ... وفى المرحلة الثانية لا يبقى الانسان ممتزجا بالعالم ، ويقوى عنده نصيب الموضوعية فلا يجعل لسلفه صورة حيوان ، ولكن يعتبره انسانا اعلى وبطلا أو الها ... ويسمى العـالم بأسماء اعضاء جسده ، فيقول : رأس الجبل وظهره ... ويعظم الفاصل بين الذات والموضوع وهذه مرحلة التشبيه بالانسان Anthropomorphisme ان العالم ينكشف للانسان ، ثم يكشف للانسان عن ذاته . والميلانيزى يعرف ذاته بهذه النظرة العتيقة السابقة على التشبيه .

وقد تحـدث المـؤلف اولا عـن التشارك فى الجـوهـر والتبعيـة appartenance والمشـاركـة Participation والاتحاد . وآثـر فى **دوكامو** التعبير بالتشبه بالكـون Cosmomorphisme والاتحـاد او اسطورة الوحدة Mythe de l'Identité

ويعلق (بيرميتى) P. Métais على نسبة اسطورة الوحدة الى الكاناك بقوله : « يبدو انه لا جدال فى ان الانسان قد شعر ببعض مظاهر ذاته من قوام منتصب وقوة وبنية وايقاع الحياة الخ . بفضل الحياة النباتية، ويوجد بالتأكيد قسط من استعمال التمثيل والتشبيه دون ان يمكـن دائما تمييزه . الا انا لا نستطيع ان نجعله وحدة ، فالوحدة المذكورة موجـودة ، ولكن بين الشجرة المغروسة عند الولادة والانسان ، وبين يام الحقول ،

---

1) انظر القصة فى **دوكامو** (ف 3 ق 2)

M. L. (1953) p. 88 (2)

لايام الاجمة ، والانسان (1) . ولا يمكن ان نستخلص من هذه الاتحـــادات الجزئية المتقطعة اتحادا عاما لا يظهـــر لا فى السلـــوك الجمـــاعـــى ولا فى الفـــردى » (2) .

ويرى (دركايم) ان غريزة التشبيه التى ينسبهـــا الاحيائيـــون الى البدائى لا تكفى فى تفسير ذهنيته . فالاختلاط الذى تتصف به هذه الذهنيـــة لا يأتى من كون الانسان وسع العالم البشرى الى ان اصبح يشمل العوالم الاخرى ، ولكن من كونه خلط اشد العوالم اختلافا . فقد ادخل فى العوالم الاخرى عناصر بشرية . وفى تصوره لذاته ادخل عناصر من الاشياء الاخرى « وان ما يعتقده البدائيون من وحدة لا يخرج عن طبيعة الافعال والاحكام التى تتضمنها طريقتنا الحالية فى التعبير عن العلاقات . « اليس فى القـــول بأن الشمس طائر توحيد بين ذات الشىء وغيره ؟ واكنا لا نفكـــر بطريقـــة اخرى عند ما نقول ان الحرارة حركة وان الضوء اهتزاز للاثير » (3) .

كما يقول (دركايم) مع (مارسل موس) M. Mauss كثيرا ما قيل بأن الانسان بدأ يتصور الاشياء بارجاعها الى ذاته ، وان ما سبق يسمح لنـــا بتحـــديـــد ما يتضمنه هذا التشبيه بالانسان Anthropomorphisme الذىربما يكونمن الافضلان نسميه المركزية المجتمعية Sociocentrisme ان المركز الاولى للانسان فى الطبيعة ليس هو الفرد ، بل المجتمع . فهـــو الذى يتموضع ، لا الانسان . وخير دليل على ذلك كون الهنود الامريكيين (السيـــو) Sioux يحصرون العالم كله فى حدود المكان القبلى » (4) .

وسنرى فيما يأتى ان (لينارت) يعتبر اسطورة الوحدة كالخلفيـــة التى تتراءى من وراء مميزات الذهنية البدائية الاخرى (5) ولكنها مع ذلك تدخل عنده فى نطاق المميز العام لهذه الذهنية ، وهو التفكير الاسطورى .

12 ــ التفكيـــر الاسطـــورى :

يعتبر (لينارت) ان هناك ميدانين كانا ما يزالان مغلقين فى نهاية القرن الاخير ، وهما استتيكا البدائيين وميدان الاسطورة . وقد بقى (ليفى برول)

---

(1) انظر دوكامو (ف 2 ق 3 و ف 5 ق 1 و2) .

(2) P. Métais (1961), p. 63

(3) Durkheim (1912), pp. 337-340-341

(4) Durkheim et Mauss (1901-1902, pp. 70-71

(5) انظر د . ك (ف 12 ق 8) مثلا .

عند عتبة الميدان الاول ، ولكنه تجاوز عتبة الميـدان الثانى ورسم طـريقا يلتقى فيه مع جميع الدارسين للاساطير . فقد دفعته دراسة الذهنية البدائية الى اعادة النظر فيما كانت تعانيه الاساطير من اهمال (1) .

ذلك ان النظريات القديمة كانت تسىء الظن بالخيال ، وتعتبـر ان الاساطير من نوع الاكاذيب والكلام المستملح . وبهذا المعنى عرفها (لالاند) A. Lalande عند ما قال انها قصة ملفقة من اصل شعبى ، وتمثـل فى الغالب قوات الطبيعة فى صورة كائنات شخصية ، لافعالها ومغامراتهـا دلالة رمزية . وينتج من اغلب التعاريف ان الاساطير على وجه العموم نتاج عفوى لذهن صبيانى ما زال عاجزا عن التمييز بين الموضوعى والذاتـى ، والـواقعـى والخيـالى ، وانهـا تستخـدم دائما التشبيـه بالانسان Anthropomorphisme وما فوق الطبيعة (2) .

وعند ما سادت النظرية السوسيولوجية فى تفسير الاساطير ، هـذه النظرية التى تربط الاساطير بالطقوس (3) ، اصبح للاسطورة اساس فى الواقع ، وروعى فى تعريفها ما تتضمنه من الزام ، ولهذا عرفهـا (موس) M. Mauss بأنها قصة يصدقها الناس وتؤدى مبدئيا الى طقوس ، وهى جزء من نسق Système الزامى فالمرء ملزم بالايمان بالاسطورة ، وتقع الاسطورة فى عهد اسطورى مخالف دائما للعهد الذى يعيش فيه الناس .
M. Mauss (1967), p. 250

---

(1) انظـر الملحـق الاول

(2) انظر مثلا Perceval Frutiger (1930), pp. 31-33

(3) تعتبر هذه النظرية ان الاسطورة مرتبطة بالطقس ارتباطا وثيقا لتبرره وتبرر وجود الجماعات التى تمارسه . فالبدائيون يعتقدون ان الطقس قد سن فى الزمان الاسطورى ، وانهم عند ما يؤدون الطقس يحاكون السلف او البطل الذى قام اولا بهذا الطقس ، ويؤكـد هـذه النظريـة ان بعض الطقوس المتماثلة عند بعض القبائل توجد مرتبطة فى كل قبيلة بأسطـورة مختلفة تماما . ولا يمكن ان نفهـم ذلك كمـا قـال (لووى) R. Lowie الا اذا كانت الاساطير قد جاءت من بعد لتجعل الطقس معقولا .
وقد لوحظ على هذه النظرية من جهة انعدام طقوس مطابقة لبعض الاساطير ، ومن جهة اخرى ان الحدث المجتمعى لا يكفى فى تفسير الاسطورة فهى تنشأ فى نفس الوقت حسب دياليكتيكية خاصة ، كما بينته الدراسات الحديثة التى ستأتى الاشارة اليها فى القسم الثامن .

ولم يعد من الممكن بعد (لينارت) خصوصا ان نعرف الاسطورة بأنها « قصة تحدد طقسا » (1) فاللفظ اليونانى الذى جاءت منه كلمـــة Mythe الغربية (اى اسطورة) لا يعنى قصة ، ولكـــن قـــولا . فليس ضروريا ان تصاغ الاسطورة فى قصة ، لان الاسطورة القصة جامدة ، بينما الاسطورة تحس وتعاش قبل ان تعقل وتصاغ ، انها القول والشكل والحركة التى تحيط بالحدث فى قلب الانسان قبل ان تصير قصة ثابتة . ان الاسطـــورة تتجلى فى افعال الانسان البدائى واشكال حياته من حياة تناسلية وولادة وتلقين ورقص الخ . وما الصياغة اللفظية سوى شكل من الاشكال التى يمكـــن ان تصاغ فيها الاسطورة . وبهذا الاعتبار يمكن ان نسمى الرسوم والنقـــوش التـــى تكسو جدران المغارات او التماثيل الخ . باسم الاسطورة ، لانهـــا تتضمـــن جوهر الاساطير الذى هو التمثيل الرمزى .

وهذا ما اعلنه من قبل (مالينوفسكى) B. Malinowski الذى انتقـــد ابحاث الذين يضعون النظريات المتعلقة بالاساطير وهم منزوون فى بيوتهم ، وبين ان الاسطورة كما هى موجودة فى المجتمع المتوحش ، اى فى صورتهـــا البدائية ، ليست فقط قصة تحكى ، ولكنها واقع معـــاش ، وليست حكايـــة مختلقـــة ولكنهـــا واقـــع حـــى (2) .

ويرى (لينارت) ان (مالينوفسكى) لم يتجاوز هذا القول ، اذ اكتفى بحكاية الاساطير دون ان يستخلص مغزاها (3) . لقد كـــان الاثنوغرافيـــون يطلبون من اكبر المخبرين الاهليين ان يقصوا عليهم اساطيرهم . ولكن ، ظهر بعد ابحاث (لينارت) فى كاليدونيا الجديدة و (مارسل جريول) ومن خلفه فى افريقيا انه لا يكفى ان نستنطق الناس ، بل كذلك الاشياء ، لان الاسطورة قول حى مسجل فى الارض وفى الادوات والكوخ والزراعة والطبيعة وفى تصرفات الناس الخ (4) . وهكذا بين (لينارت) ان الميلانيـــزيين يعيشون اساطير لا يعبرون عنها باللسان ولا يركزونها فى اساطير مصاغة ولكنها تبرز فى سلوكهم كما ابرز ذلك ايضا (مارسل جريول) فى كتابه Dieu d'eau حيث نجد ان ابسط الاعمال المنزلية يعد عند (الدوجون) تكرارا لحركات نموذجية . فالمرأة التى تعجن الطين تحاكى الصنع الالهى عند خلق الارض والبشر . والمرأة التى

---

(1) انظر **دوكامو** ، الفصل الاخير (ق 8) بالخصوص

(2) Malinowski (1968), p. 102

(3) انظر **دوكامو** ، (ف 12 ق 8)

(4) انظر **دوكامو** (ف 2 ق 3) مثلا .

تنسج تكرر حركة العفريت السابع الذى ينفث خيوط القطن من فمه ويفتح فكيه وكأنهما نول . ويتكلم وهو يدفع بلسانه المشقوق كلا من الخيوط والثوب المنسوج . والنول اذن يمثل العفريت ، والثوب المنسوج قوله. وان مثل الرجل الزارع ، عندهم اذن ، كمثل المرأة التى تنسج ، والزراعة نسج ، ولذا كان الحقل مثل الغطاء الذى تزينه المربعات والخطوط ، وهى خطوات الزارع المنظمة وشقوق المحراث وهكذا . ثم ان الاساس فى التبادل والبيع والشراء هو الاقوال المتبادلة بين المتعاقدين ، اى المفاوضة فى الثمن. فالبضائع تتفاهم على لسان لناس ولا ينبغى ان يتوقف هذا القول ، ولذا يجب التبادل والبيع والشراء ، ويجب ان تروج البضائع ، لان التجارة ليست نشاطا اقتصاديا فحسب ، بل هى كذلك اسطوره ، واسطورة ذات الزام(1)

ونلاحظ ان الاهتمام بالاساطير المعاشة لا يجسر كما اعتقد البعض الى القول بأن الميتولوجيات التى هى مجموعات من الاساطير المنظمة انما هى انحطاط لتفكير اسطورى سابق . فكل ما فى الامر ان التفكير الاسطورى لا يتخذ مظهرا واحدا هو الذى انصرف اليه الاهتمام دائما ، اى الاساطير المصاغة التى يتبلور فيها أحيانا هذا التفكير (2) .

والنتيجة الاساسية التى يصل اليها (لينارت) هى ان التفكير الاسطورى يميز الذهنية البدائية دون ان يكون فى ذلك حط من قيمتها . فتاريخ الميلانيزى يكشف ، فى نظر (لينارت) ، عن عقلية مركبة من عنصرين متكاملين هما الاسطورة والعقلانية . فالاسطورة طريقة وجدانية فى المعرفة ، بينما العقلانية معرفة موضوعية ينميها المنهاج . ولا اسبقية لاحداهما على الآخر ، لان العقلانية اولية فى تاريخ الفكر ، مثلها فى ذلك مثل الاسطورة ولكن تطور العنصر العقلانى يتطلب زمنا من التردد والنضج لا تتطلبه الاسطورة وعن تطور احدهما اكثر من الآخر ينشأ ما نشهده من فروق بين الشعوب . فكل عقلية لها جانب عقلانى وجانب اسطورى ، وقد يغلب احدهما على الآخر . ولذا كان التعبير بالذهنية البدائية أو الذهنية العصرية تعبيرا خداعا لانه لا يوجد فى الواقع ما يطابق هاتين الذهنيتين بصفة مطلقة . ان الذهنية البدائية يسودها نمط واحد من المعرفة ، هو المعرفة الاسطورية دون ان تتدخل المعرفة العقلية لتعديلها تعديلا كافيا . وهكذا يدرك الميلانيزى

---

(1) انظر اهمية القول كذلك عند الكاناك فى **دوكامو** (الفصل التاسع بالخصوص) .

(2) J. Poirier (1968), p. 1054

عددا من جوانب العالم من خلال نظرته الاسطورية الصادرة عن الوجدان لانهـــا ابسط من النظرة العقليـــة (1) .

وهذا ما سبق الى القول به (كاسيرير) (2) الذى يفرق بين عـــدة طرق ممكنة فى التفكير ، ومنها بنية التفكير الاسطورى التى تختلف اختلافا واضحا عن التفكير العصرى الذى يحتـــل فيه المكانـــة الاولى المفهـــوم او النظرية ، لا الاسطورة . وقد حلل (كاسيرير) الاساطير والديـــن والفـــن فكشف له هذا التحليل عن وحدة الوظيفة العامة التى تحدد الانسان كانسان وهى الوظيفة الرمزية . « يعيش الانســـان فى عـــالم رمـــزى ، واللغـــة والاسطورة والفن والدين اجزاء من هذا العالم ، فهى الخيـــوط المختلفـــة التى تنسج الشبكة الرمزية ونسيج التجربة الرمزية ... ان الانسان لم يعد قادرا على مجابهة الواقع مباشرة ، ويبدو ان الواقع الفيزيائى يتراجع بقدر ما يتقدم النشاط الرمزى عند الانسان . ان الانسان بدل ان يعالج الاشياء ذاتها لم ينقطع ، من احد الوجوه ، عن مخاطبة ذاته ، وقد احـــاط نفسه بالاشكال اللغوية والصور الفنية والرموز الاسطورية والطقوس الدينيـــة الى حد لم يعد يستطيع معه ان يرى او يعرف شيئا بدون تدخل هذا الوسيط المصطنع . وفى هذه الحالة نفسها لا يعيش الانسان فى عـــالم الوقائع او حسب حاجاته ورغباته المباشرة ، ولكنه يعيش بالاولى وسط انفعـــالات خيالية وفى آمال ومخاوف واوهام وخيبات واحلام ... فليست الاشياء هى ما يملا قلوب الناس اضطرابات وخشية ، ولكن ما لهم من آراء وخيالات متعلقة بالاشياء » (3) انه يعتبر التفكير الاسطورى اذن طريقة خاصـــة فى ادراك العالم كمعطى دراماتيكى ، اذ يدخل فيه الانسان اهواءه ، وهو كذلك وسيلة لجعل التجربة المجتمعية مفهومة ومحتملة ، فالانسان يحولهـــا الى صور يعبر بواسطتها عن انفعالاته فى شكل رمزى . انها طريقة مخالفة لطريقتنا

---

(1) انظر **دوكامو** (ف 2 ق 3) ونهاية الفصل الاخير مثلا

(2) Ernst Cassirer (1874 — 1945) فيلسوف المانى نزح الى السويد ثم الى الولايات المتحدة الامريكية . وقد اهتم بالميثولوجية . وكتابه الاساسى هو :
Philosophie der Symbolischen Formes (1923-1929), Berlin, 3 Volumes.

ولـــه كـــذلك :
The Myth of the State (NewYork. 1946) ; Sprache und Mythos (Berlin, 1925)

(3) نقـــلا عـــن Herskovits (1967), pp. 16-17

فى تطبيق مقولات الذهن على الواقع ، هذه المقولات المتماثلة عنــد جميــع البشر . والذهنية الاسطورية اذن ليست مرحلة من مراحل التطور الفكرى.

ويقــول (فان درليــو) Van der Leeuw(1) « يتحدث احيــانا عن « التفكير الاسطورى » لتمييزه عن التفكير العلمى او المفاهيمى ، بــل ان (كاسيرير) يستعمل بانتظام اسم التفكير الاسطورى حيث نفضل ان نقول بصفة عامة « التفكير البدائى » . انه يسمى اسطوريا كل وجوه هذا التفكير. وان قيمة الكلمات بما تستعمل فيه Verba Valent usu ولكنا نفضــل ان لا نتحدث عن « التفكير والتجربة الاسطورية » الا عند ما توجد علاقــة مباشرة بالاسطورة . فطريقة التفكير البدائية ليست دائما اسطورية » (2) ثم يستشهد بكلمة (نيتشة) الآتى ذكرها فى **دوكامو** (ف 12 ق 8) . الا ان (فان درليو) يعتبر ، على خلاف النظرية التطورية ، ان الذهنية البدائية احدى بنيات العقل البشرى ، وتوجد فيه احيانا الى جانب بنيات اخــرى ، وهى بنيات دائمة . وان تجلى وجودهــا فى بعض العصــور ، والتبس فى عصور اخرى ، ولا ريب اننا نستطيع دراسة هذه البنية فى شكلها الخالص نسبيا لدى الشعوب غير المتحضرة (3) وهكذا حلت معه وجهة نظر البنية Structure محل وجهة نظر التكون Genèse

وقد انتهى (ليفى برول) الى مجاراة (لينارت) اذ كان يتحدث عن التفكير البدائى عموما لا عن التفكير الاسطورى كما صنع هذا الاخير ، ثم استنتج فيما بعد ان الذهنية البدائية اسطورية ، اى تعمل خارج الزمــان ونيست مفاهيميــة » L. B. (1949), pp 73-74

---

(1) اثنولوجى فينومينولوجى هولندى (1890 — 1950) كــان استــاذا بالجامعة ووزيرا للتربية الوطنية سنة 1946 . وقد اشتهر بدراسته للديــن دراسة فينومينولوجيــة .

(2) Van der Leeuw (1940), pp. 118

(3) Van der Leeuw, (1928), pp. 26-27; (1940) pp. 24-25

القســم الخــامــس

لينــارت والنظريــات الحديثــة فى الاساطير

ان الاسطورة تقع اذن فى مستويين اثنين ، اولهما مستوى الاسطورة المعاشة وقد قدم لنا فيه ((موريس لينارت) دراسته القيمة ، ولكنــا اذا انتقلنا الى المستوى الثانى ، مستوى الاسطورة القصة لم نجد عند (لينارت) ما يعادل هذه الدراسة . وربما فكر فيها لانه كان يهيء دراسة فى الميثولوجيا اثناء السنوات الاخيرة من حياته . ولكنا لا نستطيع ان نجارى (بواربى) J. Poirier فى قوله ان (لينارت) لــم يهيء فى الحقيقــة نظريتــه فى الاسطورة وان العنوان الثانى لكتاب دوكامو وهو « الشخص والاسطورة فى العالم الميلانيزى » يخدعنا ، لان (لينارت) لم يدرس الاسطــورة لا فى هذا الكتاب ولا فى غيره الا نادرا . وقد كان عازما ان يخصص كتابا لهــذه البنية الذهنية وكان يفكــر فى ذلك غــالبا » (1) ذلك ان **دوكــامو** يدور فى الحقيقة على محور التفكير الاسطورى الذى يتجلى فى كل تصرفات لاهليين، فلا يصح قول (بواريى) بصفة مطلقة اذن الا بالنسبة للاسطورة المصاغة فى قصة ، هذه الاسطورة التى درست حديثا من حيث البنية .

ان الاسطورة تتركب من عدد من الموضوعات المترابطة الى حد ما حسبنظام معين ،ويمكن ان يوجد كل واحد من هذه الموضوعات فى اساطير او خرافاتاخرى ،ولكن عند ما توجد هذه الموضوعاتمجموعة حسب نظام معين ويبقى هذا النظام ثابتا يتعلق الامر حينئذ بقصة اسطورية . وقد حال (بــواز) Boas(2) الاساطير بهذه الطريقة وبين ان الاسطورة قد تفقد فى تنقلاتها بعض عناصرها او تكتسب عناصر اخرى . ولكنا نستطيع ان نميز هذه الاسطورة عند ما تبقى سلسلة من عناصرها الاساسية .

ولكن بنية الاساطير حسب هذه النظرية بنية غير محكمة ، فلا يوجــد بين العناصر ارتباط ثابت ، ولا تزيد البنية هنا على انها مجموعة منتظمــة من عدد من الاجزاء ، لا انها كل يتألف من عناصر متلاحمة . الشــيء الــذى ابرزته بعض النظريات التى نقتصر منها على اثنتين لارتباطهما بكتاب **دوكامو** وهما نظرية (دوميزيل) G Dumézil التى يشير اليها (لينارت) فى القسم

---

(1) انظــر M. N C. (1955) pp. 86 et 108

(2) Franz Boas اثنولوجى المانى ثم امريكى (1958 — 1942)

قبل الاخير من الفصل الثانى عشر ، ونظرية (ليفى سنوس) لما يراه(الينارت) وبعض تلامذته بالخصوص من صلة بين بعض افكار دوكامو والاتجاه البنياتى(1)

1 ــ تفسير (دوميزيــل) :

يرى (دوميزيل) ان ما ينبغى دراسته اكثر من كل المفاهيم الدينية هو ما بينها من علاقات ، وان اصح تعريف لاحد المفاهيم هو الذى يراعى الفروق بينه وبين غيره ، اى التعريف التصنيفى (2) . وهكذا عارض (دوميزيل) النظر الى الاساطيــر من الوجهــة التاريخية بوجهــة النظــر البنيويــة Structurel فبين انه من الخطر ان نحاول تحديد اصل مختلف العناصر المتشابكة فى الاساطير الهندية الاوروبية وان نعين تاريخا ولو نسبيا لهــذه العناصر . فليس من المهم ان نعرف تاريخ قطع الخشب الذى تدخل فى صنع كرسى مثلا ، لان تركيب العناصر تركيبا وظيفيا ، اى الكل ، هــو الــذى يفسر العناصر . ولهذا درس (دوميزيل) الاساطير الهندية الاوروبية ككل، ونظر الى انواع الالهة حسب الوظائف المجتمعية الثلاث الكبرى أو العناصر الثلاثة التى يتكون منها المجتمع الهندى الاوروبى . وهى السيادة والحرب والانتاج ، وتقابلها الالهة العظمى وآلهة الحرب وآلهة الاخصاب والغنــى والصحة . ففى الهند القديمة ثلاث طوائف بآلهتها الخاصة :

1 ــ طائفة البراهمان ، اى الكهان . والهها (فارونا)

2 ــ طائفة المحاربين والهها (انــدرا)

3 ــ طائفة الفلاحين والهها (ناساتيا)

ونجد كذلك فى الميثولوجيا الرومانية مثلا هذا التقسيم الثلاثى الذى هو بنية الميثولوجيات الهندية الاوروبية ، هذه البنية التى تختلف بهــا عن ميثولوجيات الحضارات الاخرى . « ان روما التى هى عملية ومتعلقة بأرضها وعصرها وقليلة الاهتمام بالاسرار الكونية وبعهود العــالم الخيــاليــة قد حولت الى تاريخ رومانى قديم هذه القصص التى نجدها ، فى مناطق اخرى

---

(1) آثــارنــا تــرجمــة Structuralisme بالبنيـــاتيـــة نسبـــة الى البنيـــات Structures التى تدرسها هذه النزعة لتبقى كلمة بنيوى فى مقــابــل Structurel اى للنسبة الى البنية . Structure

(2) G. Dumézil (1952), pp. 127-128

من العالم الهندى الاوروبى خصوصا عند الهنود والجرمانيين ، مرتبطة بالالهة وتشكل ميثولوجيتهم » (1) .

ان الشعوب الهندية الاوروبية تتكلم لهجات من لغة اصلية واحدة ، ولها حضارة مادية مشتركة واساطير وطقوس متماثلة ، سواء فى الهند وايطاليا او ايرلاندا او سكندينافيا او ايران ، ثم تكيفت فى كل مكان حسب العناصر المحلية . وهكذا نجد التقسيم الثلاثى فيما يخص الالهة كما يلى :

الهنود		الجرمانيين		الرومان	
فارونا	Varuna	اودان	Odin	جوبتير	Jupiter
اندرا	Indta	طور	Thor	مارس	Mars
ناساتيا	Nâsatya	فريير	Freyr	كيرينيوس	Quirinus

2 — نظرية (ليفى ستروس) :

يرى (ليفى ستروس) ان اختلاف الثقافات يأتى من ان كل مجتمع من المجتمعات البشرية القديمة والحديثة ينمى بطريقته الخاصة بعض الامكانيات التى تتضمنها الطبيعة البشرية . ويتضح لنا ذلك بالمقارنة بين تفكير الاطفال وتفكير الكبار . فتفكير الكبير يقوم على عدد من البنيات التى لا تشكل الا جزءا من البنيات الموجودة ضمنيا فى ذهن الطفل . وتختلف البنيات الذهنية عند الكبير حسب الثقافة والعصر الذى ينتسب اليه كلواحد

وان مثل اختلاف الحياة المجتمعية كمثل اختلاف الاصوات التى يستطيع الجهاز الصوتى ان ينطق بها ، ويستطيع الطفل فى البداية ان ينطق بكل هذه الاصوات التى توجد فى الكلام البشرى والتى لا تأخذ منها لغته الخاصة الا البعض . ولكن ثغثغة الطفل . بالرغم من غناها ، لا معنى لها . بينما اللغة رغم ضيقها تمكن الافراد من الاتصال بعضهم ببعض . ان تفكير الطفل اذن يمثل نوعا من المقام المشترك بين كل انواع التفكير وكل الثقافات (2) . وان التماثل بين التفكير البدائى وتفكير الطفل لا يقوم ادن

(1) Dumézil (1949), p. 65

(2) Lévi-Strauss (1949), pp. 120-122

على هذه الميزة المزعومة ، وهى كون الاول عتيقا ، ولكن فقط على فرق فى السعة يجعل الثانى كأنه نقطة التلاقى او مركز التفرق لكـــل التركيبـــات الثقـــافيـــة الممكنـــة .

وينطلق (ليفى ستوس) فى تحليل الثقافات من مبدأ عام ، هـــو أن الانسان كائن مجتمعى ، الا ان للانسان تركيبا طبيعيا يمكن ان نصل اليـــه بالتحليل ، فالطبيعى او الغريزى عند الانسان هو ما يكون متماثلا فى جميع الحضارات ، ومقياسه اذن هو العموم فى الزمان والمكان ، اما القواعد التى يفرضها المجتمع فيمكن ان تختلف فى محتواها ، ولا تشتـــرك الا فى كونهـــا قواعد . فمقياس الثقافى هو انه معيارى . ويمكن القول بهذا الاعتبار ان ما هو اساسى ودائم فى الطبيعة البشرية هو من جهـــة مجمـــوع محدداتهـــا الطبيعية ، ومن جهة اخرى كونها تفرض على نفسها قواعـــد ، اى كونهـــا ذات ثقـــافـــة .

والنقطة التى تلتقى فيها الطبيعة والثقافة ، اى المكان الذى تتجـــاوز فيه الطبيعة ذاتها وتظهر فيه الشروط العامة للثقافة ، هى التى يختلط فيها المعيارى بالعلم ، فتحريم الاتصال الجنسى بالمحارم قاعدة وليس غريزة ، ولكنها قاعدة موجودة فى كل المجتمعات . وليس لغيرها من القواعد المجتمعية هذا العموم . ويمكن ان نسميها « قاعدة القواعد » ، لانها تطرح عموميـــة بين القواعد ، وتفتح الطريق لوضع المعايير الخاصة التى تحدد كل مجتمع وكل ثقافة . فمنع نوع من الزواج يتضمن الانواع المسموح بها أو المفضلة . وتحتل قواعد الزواج مكانة اولية فى المجتمع لما تجر اليه من تبادل وتواصل .

وهكذا نستطيع بالارتقاء الى المبادىء المشتركة بين جميـــع اشكـــال الحضارة وبدراستنا وتحليلنا لها ان نجد المبادىء الاساسية الدائمة للحيـــاة المجتمعية ، ونصل الى نموذج نظرى للمجتمع البشرى : وهو نموذج لا يوجد فى اى مكان او زمان ، ولكنه دائم وعام ، ويسمح لنا بفهم المجتمعات التى نلاحظها . « ان مجموع اعراف شعب ما يتميـــز دائما بأسلـــوب خـــاص ، وتشكل هذه الاعراف انساقا Systèmes وانى مقتنع بأن عـــدد هـــذه الانساق محدود . وان المجتمعات والافراد فى العابهم وهذيانهم لا يخلقـــون ابدا بكيفية مطلقة ، فهم لا يخرجون عن اختيار بعض التركيبات من قائمـــة مثالية نستطيع تكوينها من جديد : فلو احصينا جميع الاعـــراف الملاحظـــة والاعراف التى تخيلها الناس فى الاساطير او تظهر فى العاب الاطفال والكبار واحلام الافراد سواء كانـــوا سليمين او مرضى وفى التصرفـــات النفسيـــة المرضية لاستطعنا أن نضع جدولا دوريا شبيها بجدول العناصر الكيميائية . وتبدو فيه الاعراف الواقعية ، والممكنـــة كذلك ، مجتمعـــة فى اصنـــاف ،

ونستطيع ان نجد فيه الاعراف التى اعتنقتها مجتمع ما » (1) .

واذا نظرنا الى ان المجتمع يتكون من علاقات بين افـــراد وأن هذه العلاقات فى جوهرها تواصل وتبادل امكننا ، باحصائنا لجميـــع اشكـــال التواصل الواقعية والممكنة ، ان نضع جدولا لجميع الاشكـــال الواقعيـــة والممكنة التى يمكن ان تتخذها المجتمعات .

وقد وجد (ليفى ستروس) فى علم اللغة المثال الذى يحتذى فى تحديد قواعد القرابة والزواج ، هذه القواعد التى تضمن التبادل الزواجـــى بين الجماعات « ان علم اللغة يحتل مكانة ممتازة فى جميع العلوم المجتمعية -- فهو الذى حقق اكبر تقدم ، وهو بدون ريب الوحيـــد الـــذى يستطيـــع ان يطالب بأن يطلق عليه اسم العلم . والذى وصل فى آن واحد الى صياغـــة منهاج وضعى ومعرفة طبيعة الوقائع التى تخضع لتحليله » (2) ويرجـــع الانقلاب الذى احدثـــه علم اللغـــة فى العلـــوم الاجتماعيـــة الى ميـــلاد علم الاصوات (الفونولوجيا) ، فقد انتقل هذا العلم اولا مـــن دراســـة الظاهرات اللسنية الشعورية الى دراسة بنيتها اللاشعوريـــة ، ورفض ثانيا ان يدرس الحدود termes ككنهيات مستقلة . واتخذ على العكس ما بين الحدود من علاقات اساسا للتحليل وادخل ، ثالثا ، فكرة النسق ، ويهدف اخيرا الى اكتشاف القوانين العامة اما بالاستقراء او بالاستنبـــاط المنطقى ، وعند ما يدرس السوسيولوجى مسائل القرابة ، وكذلك غيرها من المسائل ولا ريب ، يجد نفسه فى وضع يشبه شكليا وضع اللغوى الذى يدرس الاصوات ، فحدود القرابة مثل الوحدات الصوتية (الفونيمـــات) عناصر لها دلالة ، ولا تكتسب هذه الدلالة الا بشرط ان تندمج فى انساق ، « ان انظمة القرابة مثل الانظمة الفونولوجية تنبنى فى الذهن على مستوى التفكير اللاشعورى . ثم ان ترداد اشكال القرابة وقواعد الزواج الخ . فى مناطق بعيدة وفى مجتمعات مختلفة يدفعنا الى الاعتقـــاد بأن الظاهـــرات الملاحظة تنتج عن قوانين عامة ولكنها خفية » (3) هذا وان حدود القرابـــة ليس لها وجود سوسيولوجى فقط فهى كذلك عناصر من الحديث . « يجرى التواصل فى كل مجتمع من المجتمعات فى ثلاثة مستويات : التواصل بالنساء، والتواصل بالممتلكات والخدمات ، والتواصل بالرسائل ، ولـــذا كـــان بين دراسة نظام القرابة ودراسة النظام الاقتصادى ودراسة النظام اللغـــوى

---

(1) Lévi-Strauss, Tristes tropiques p. 424

(2) Lévi-Strauss (1958), p. 39

(3) Lévi-Strauss (1958), p. 31

بعض التماثل . وترجع كلها الى منهاج واحد » (1) .

وقد فكر (ليفى ستروس) فى ان قواعد الزواج يمكن ان تعالج بطريقة رياضية ، فعالم الرياضيات ، كما قال له احد الرياضيين الشباب ، لا يحتاج فى صياغة نظرية قواعد الزواج ان يرجع الزواج الى عملية كمية ، بـل ولا ان يعرف ما هو الزواج . فكل ما يحتاجه هو ان يمكن ارجاع انواع الزواج التى لوحظت فى مجتمع معين الى عدد محدود من الاصناف ، وان يكون بين هذه الاصناف علاقات معينة . « لقد امكننا ان نثبت ان قواعد الزواج التـى تلاحظ فى المجتمعات البشرية لا ينبغى ان تصنف ، كما يقع ذلك عادة ، فى اصناف غير متجانسة ومسماة بأسماء مختلفة مثل منع الـزواج بالمحـارم وانواع الزواج التفضيلى différentiel الخ ، فهى كلها تمثل انواعا مـن ضمان رواج النساء فى احضان المجتمع ، اى انواعا من تعـويض نظـام العلاقات الدموية التى تقوم على اصل بيولوجى بنظام سوسيولوجى يقوم على المصاهرة . وبعد صياغة هـذا الفـرض لا يبقـى سوى ان نشرع فى الدراسة لجميع انواع التبادل التى يمكن تصورها بين عدد غير محـدود من المتبادلين لنستخلص منها قواعد الزواج الجارية فى المجتمعات الموجودة، وبذلك نكتشف قواعد اخرى مطابقة لمجتمعات ممكنة » (2) .

وعلاوة على الانظمة القرابية والاقتصادية المذكورة يمكن ان نأخـذ الاشكال الرمزية الشبيهة باللغة ، مثل الفن والاسطورة والطقوس والدين، ونرجعها الى عناصرها البنيوية .

يقول (ليفى ستروس) ان علم الاساطير ما زال فى بدايته ، وانه لن يصل ابدا الى مرحلته الاخيرة ، اذ لا توجد ولا يمكن ان توجد جماعة من الناس او مجموعة من الشعوب يحاط بأساطيرها واثنوغرافيتها احاطة كاملة ، خصوصا اذا نظرنا الى عامل التطور (3) .

---

(1) Lévi-Strauss (1958), pp. 326, 329

(2) Lévi-Strauss (1958), p. 68

(3) Lévi-Strauss (1964), p. 11

ان الاساطير تتضمن احداثا تافهة وفيها تكرار كثير وملوك مستمر لموضوعات بسيطة مثل زنى الاخ بأخته او الابن بأمه وقتل الاب والاخ واكل لحوم البشر .. الخ ، ويعتقد (ليفى ستروس) ان ما للاساطير من دلالة ظاهرة يوجد وراءه معنى تخفيه شفرة Code يمكن حلها وتفسيرها فالاسطورة اذن علده كما هى عند (فرويد) شبه حلم جماعى وتعبر عن رغبات لا شعورية . انها تهدف الى التغلب على التناقضات التى يتضمنها الموضوع الذى تدور عليه الاسطورة . ويجب هنا ان يستمد علم الاساطير من علم اللغة ، خصوصا وان الاساطير هى كذلك لغة ، ولكنها لغة من نوع مغاير . فمستوى التعبير الاسطورى فوق مستوى التعبير اللغوى ، لان الاسطورة تتألف من وحدات مركبة يسميها (ليفى ستروس) Lévi-Strauss مواضع اسطورية ، وكل واحدة منها تشكل علاقة ، او بالتدقيق حزمة من العلاقات . ومن تركيب هذه العلاقات تكتسب الاساطير معناها . فلنفهم الاسطورة يجب اذن أن نأخذ وحداتها ونرتبها فى جداول عمودية يخصص كل جدول منها لحزمة من العلاقات التى لها ميزة مشتركة لان مغزاها مستقل عن تتابع الوقائع فى الزمان ويجب كذلك ان نرجع ، فى شأن الاسطورة التى ندرسها ، الى جميع الروايات المعروفة ، اذ لا توجد رواية مماثلة تماما لاخرى ، وبالمقارنة بين الروايات المختلفة واخضاعها لعمليات منطقية نصل الى ما للاسطورة المدروسة من قانون بنيوى ، اى الى منطقها العميق الذى يبين لنا ، بالتدريج المتوالى فى كل المواضع الاساسية ، الحدود Termes الوسطى بين معطيات متناقضة . فالحياة والموت مثلا ، وهما حدان متناقضان يعوضان فى الاساطير بحدين آخرين متناقضين وهما الزراعة والحرب اللذان يقبلان حدا وسطا وهو الصيد ، ثم تعوض هذه المجموعة الثلاثية بمجموعة اخرى (الحيوانات التى تأكل النبات والحيوانات المفترسة والحد الوسط بينها هو آكلة الجيف) . وهكذا يمثل البطل عند هنود امريكا مثلا فى صورة غراب ، لان هذا الحيوان ، بعد التقريبات المتعاقبة المشار اليها ، حد وسط بين الحياه والموت .

(ليناري) و (ليفي ستروس) :

يقول (جان جيار) J. Guiart تلميذ (ليناري) ان بعض نظريات **دوكامو** يمكن ان تفسر من وجهة النظر البنياتية التى بقيت عند (ليناري) فى الغالب غير مصاغة . ولكنها طبعت تلامذته قبل أن يظهر (ليفي ستروس)

فجميع هؤلاء باستثناء (ميتى) P. Métais صاروا بنياتيين بدون أى جهد ، وارتبطوا بهذا التيار الذى لم يكن معارضا لتيار استاذهم . فاذا اخذنا « فصل المجتمع والنصب » كشف لنا عن بنياتية تبحث عن نفسها ، فتصميم التبادلات الزواجية لا يطابق الواقع المحسوس ، ولكنه يريد ان يكون صورة نظرية ونموذجا لمختلف الاوضاع الواقعية ، وكذلك يدخل فى النظام البنيوى وصف أنواع التبادل فى القرابة ،والمثنيات التى تشمل جيلين مختلفين ، وكذلك تحدث (ليناري) عن العلاقة بدل الحديث عن الافراد (1)

والذى نستطيع ان نأخذه من هذا القول هو أننا نجد انفسنا حقا مع **دوكامو** فى جو لا يتعارض مع البنياتية . ولكنه لا يدخل فيها . فاذا ما كان (ليناري) قد تجاوز الحديث السطحى عن البنية ، هذا الحديث الذى نجده عند الذين بهرتهم (مودة) البنياتية ولم يأخذوا منها الا كلمة البنية ، واستعملوها فيما يناسب وما لا يناسب ، فانه لم يتخلص تماماً من وصف المحسوس والمعاش وصفا خالصا ليحاول الوصول الى النسب الرياضية كما حاول ذاك (ليفي ستروس) .

وينبغى ان نشير هنا الى ان هذا الباحث البنياتى كان تلميذ (ليناري)، ولكنه لا يذكر استاذه الا ذكرا عابرا فى مقدمة رسالة الدكتوراه (1949) ثم لا يشير اليه الا مرة واحدة فى كتبه التالية . وهذا السكوت كما يقول (جوسدورف) Gusdorf يدل دلالة كافية على ان اهتمامات وبواعث العالمين لا يلتقيان (2) .

---

(1) انظر M. N. C. (1964). pp. 193-197 وكذلك ما يقوله (ليناري) فى **دوكامو** (70 ق 4) تعليق

(2) M. N. C. (1964), p. 162

القســم الســادس

نقــد وخــلاصــة

وجهت الى (موريس لينارت) والى كتابــه **دوكــامو** ، علاوة على الانتقادات الجزئية التى اشرنا اليها فى الاقسام السابقة ، عــدة انتقادات ترجع فى مجموعها الى خروجه عن الطرق الجامعية المتعارفة (1) ، فهــو لم يتلق تعليما جامعيا ، وانما وصل الى الجامعة عــن طريق « المسارب الكاناكية » ، وكان تدريسه بالسربون غير متماسك فى الظاهر ، لانه لــم يتبع فيه اسلوبا تعليميا او معايير بيداغوجية ، بل كان يدع فكره ينساب مع الوقائع والتجارب والذكريات ، فانصرف عنه بعض طلبته .

وانعكس ذلك فى كتابته التى كــانت بأسلــوب « اديب » لا عالم ، فأسلوبه يقظ حى ولكنه غير محبوك احيانا . وقد اشرنا فى القسم الثانى الى ان **دوكامو** مجموعة دروس القاها (لينارت) من قبل .

ولا يوجد فى هذا الكتاب كذلك الا قليل من التعاليــق والمناقشــات النقدية والاشارات الى المصادر ، فعدد التعاليق فى الكتاب 83 ، بالاضافة الى بعض الاحالات على أماكن فى نفس الكتاب . فهى اذن لا تتجاوز معدل تعليق واحد فى كل ثلاث صفحات ، بل ان 21 منها احالة على كتبه الاخرى و 18 توضيحية فقط ، وذلك نصف التعاليق تقريبا .

وانتقد دوكامو ايضا لما فيه من مصطلحات مستمــدة مــن ميادين مختلفة ، سوسيولوجية ودينية وفلسفية ، ويرجع ذلك ، بالخصوص ، الى ان (لينارت) تأثر بكتاب (فان درليو) Vander Leeuw (1940) تأثرا عظيما كما سبق ، فأنجر الى الخوض فى هذه الميادين المختلفة .

ولوحظ ايضا على المؤلف انه يعمم افكاره التى استقاها من الوسط الكاناكى ، فقد جعلها اساس الحكم على سائــر الميلانيزيين ثــم البدائيين عموما ، ويظهر ذلك بالخصوص فى المقدمة ونهاية القسم الذى يليها وآخر الفصل الثانى حيث يجزم (لينارت) بفائدة دراسة الميلانيزى فى فهم الانسان البدائى بصفة عامة ، لانه يعتقد اننا اذا ما استطعنا ان نستخلص العناصر الثقافية الاصلية عند الكاليدونى وجدنا ، بذلك ، اقرب الوثائق الى الحضارة

---

(1) انظر بالخصوص :

J. O. (1954), p. 56 ; M. N. C., (1955), pp. 79-81
M. N. C., (1964), pp. 139-144 ; P. Métais (1961), pp. 47-65.

البدائية (1) . وهكذا يتحدث غير ما مرة عن البدائيين بدل الميلانيزيين او الكاناك فقط . كما انه احيانا ياخذ ما لاحظه عند القبائل القريبة من (هواياو) Houaïlou وهى المنطقة التى عاش بها ويبلغ عدد اهلها 4000 نسمة اى نحو ربع الكاليدونيين (انظر الملحق الثانى) ويعمم ذلك على مجموع الكاناك ، مثل ما قاله عن الكوخ من انه مكان لقاء بين الانسان والسلف وعما للمسكن وممراته من مغزى سرى ومحتوى اسطورى (انظر الملحق 3) بل انه لم يمكث عدة شهور فى قبيلة واحدة . وكانت مهمته التبشرية لا تتيح له ان يحضر الا نادرا لاعداد الاحتفالات .

وقد قيل ان افق (لينارت) لم يكن محصورا حقا فى القبائل المجاورة لمركزه التبشيرى او فى اهل كاليدونيا الجديدة ، فقد كان يعرف المسائل البولينيزية ويتابع الدراسات الاوقيانية كما يظهر من استشهاداته داخل الكتاب . ولم ينقطع عن دراسة السوسيولوجيا الدينية لافريقيا السوداء . ولكن ذلك كله لا يكفى للوصول الى اعماق « الذهنية البدائية » اذ لا بد اولا من ان تدرس كل الشعوب المنعوتة بالبدائية دراسة عميقة ثم ان هذه الدراسة ثانيا لن تكشف لنا سوى عن جوانب من الفكر البشرى او طرائق فى تناول الواقع او التكيف معه ، وهى جوانب وطرائق تتجلى عند بعض الشعوب اكثر مما تتجلى عند غيرها .

لقد اعتقد الناس ان البدائيين يشتركون فى صفات متعددة عند ما يقارنون بالشعوب « المتحضرة » مع ان تنوع السلوك عند المجتمعات البدائية اعظم مما عند الامم التى تعد متحضرة ، وهو تنوع يشمل الميدان السياسى والاقتصادى والزواجى والعقائدى وغيرها . فاسم البدائى لا يتضمن اذن وحدة فى العرف او التقاليد او المعتقدات او النظام المجتمعى . ان الثقافات البشرية كلها محاولات للتكيف مع الواقع من اجل بقاء الناس وسعادتهموبقاء المجتمع . وطرق هذا التكيفمتعددة ،ولكن يصعب جدا وضع معايير مقبولة من الجميع لتعرف بها ما اذا كانت طريقة فى التفكير والعمل افضل من اخرى . وتوجد احيانا طرق مختلفة فى القيام بنشاط عادى معين دون ان يمتاز بعضها على بعض ، ثم انه قد ينجح نمط مجتمعى فى ظروف معينة ويخفق فى اخرى . ولذا كانت بعض الطرق فى العيش صالحة لبعض الشعوب دون بعض (2) .

ان دراسة الانسان ومعرفته معرفة عامة تحيط به من جميع النواحى

---

(1) انظر (ق 7 — ب)

(2) Herskovits (1967), pp. 60-61, 66 ; Kardiner, (1961), p. 335-358

وتسعى لاستخلاص نتائج صالحة لجميع المجتمعات البشرية هو ما تطمح اليه الانثربولوجيا الثقافية (حسب الاصطلاح الامريكى) او الانثربولوجيا الاجتماعية (حسب الاصطلاح الانجليزى) ، هذا العلم الذى لا ينحصر فى دراسة مجتمع دون مجتمع او يتناول الانسان من وجهة نظر خاصة او علم معين « لقد بدأت الانثربولوجيا بدراسة المجتمعات «المتوحشة» او «البدائية» ولكن صارت فنون اخرى تشاركها فى هذا الاهتمام ، وعلى الاخص الديموغرافيا والسيكولوجيا المجتمعية والعلم السياسى والقانون . فالانثربولوجيا ليست مرتبطة بفؤوس الحجر والطوطمية وتعدد الزوجات . كما صارت بالفعل تدرس المجتمعات التى تسمى متحضرة ... انها تبرز الخواص العامة للحياة المجتمعية . هاته الخواص التى يجعل منها الانثربولوجى موضوعه » وقد تم التوصل الى هذا بطرق مختلفة ، ففى بعض الاحوال نتج ذلك عن البحث الاثنوغرافى ، وفى احوال اخرى من تحليل لغوى او من محاولات لتفسير نتائج بحث اثرى » (1) .

ويقول (جوسدورف) G. Gusdorf ان (لينارت) لا يحتل مكانة عظيمة فى الاثنولوجيا الفرنسية لانه من جهة كان عصاميا . وقد احس بسبب ذلك انه غريب عن الميدان الجامعى الذى يقوم فى جوهره على الصراع من اجل المصالح والتنافس بين الاشخاص ، ومن جهة اخرى كان مبشراً فعرضه ذلك للتهمة فى نظر العلماء الوضعيين ، ثم انه بروتستانى اى ينتسب الى عقيدة الاقلية فى فرنسا . كما انه قصر دراسته على الكاناك الذين لم تكن لهم حظوة عند الاثنولوجيين . (2)

ولا تكفى التعليلات المذكورة لان الاعمال العلمية والفكرية تغلب دائما فى النهاية امثال هذه الاعتبارات وان الابحاث الجديدة هى التى تجلب الانظار الى الشعوب المدروسة كما اشتهر اهل جزر التروبرياند بأعمال (مالينوفسكى) B. Malinowski ولكننا على كل حال نلاحظ ان المكان الذى يشغله (لينارت) فى الفكر الفرنسى لا يتناسب مع قيمة اعماله. وربما رجع ذلك فيما نرى الى ثلاثة اسباب :

اولا : ان (موريس لينارت) وان انطلق فى ابحاثه النظرية من ملاحظاته الخاصة ، فقد نظر اليها احيانا بمنظار بعض الافكار او الفروض المتداولة فى هذا الميدان عند (ليفى برول) و (فان درليو)

---

(1) Poirier (1968), pp. 580-590, 884-887; R. Lowie (1969) pp. 12-13 ; Lévi-Strauss. (1958),, pp. 378-379, 388-390.

(2) M. N. C., (1964), pp. 139-153

Van der Leeuw بالخصوص ليصل الى نظريـــة فلسفيـــة فى الفكــر البشرى ، فلم يكن فى ذلك اثنولوجياصرفا ولا فيلسوفا بمعنـــى الكلمة (1) كما نظر اليها احيانا اخرى بمنظار المبشر ، الشىء الذى جعله مثلا يـــرى خلاص البدائى على يد المبشرين فضيق بالتالى على الاقل مجال الاحتكاك الثقافى (2) ولم تتجل اصالة افكاره اذن الا عند ما تجــرد من هذه الآراء المسبقة ، وحاول ان يصل الى تجربة الكاناكى الحية ، هذه التجربة المرتبطة بالمتعالى الذى هو جوهر الفلسفة حقا .

ثانيا : عدم عناية الفرنسيين بالتحليلات اللغوية التى قام عليها جانب كبير من عمل (لينارت) ، واستند اليها التفكير الفلسفى منذ القديموالفلسفة الالمانية بصفة خاصة ، ولا نقصد التحليلات اللغوية العقيمة عند اصحاب الوضعية المنطقية ولكن هذه التحليلات التى تبرز الافكار الكامنة فى اللغة ، اى الفلسفة اللاشعورية التى تحتضنها لغات الشعوب قاطبة .

ثالثا : غموض اسلوب المؤلف فى **دوكـــامو** بصفة خاصة واكتفـــاءه بالتلميـــح الخـــاطف لافكـــار غيره .

* * *

وقصارى القول ان (موريس لينارت) قد اكد بأبحاثه عددا من الافكار والنظريات المتداولة لدى الاثنولوجيين ، كما ساهم ببعض الافكار الجديدة مثل النظرية التناسلية فيما يتعلق بالطوطمية (**د . ك** ف 5 ق 4) ، ولكن ما افاد به حقا هو طريقته الرائعة فى النفوذ الى اعماق النفس الكاناكيـــة واكتشاف سير التفكير الكاناكى ، هذه الطريقة التركيبية التـــى تتناســق نتائجها تناسقا يأخذ بالالباب ، وهكذا قرب الينا الكاليدونيين وجعلنا نحس وكأننا عشنا معهم . وبذلك يبقى عمل (لينارت) ، كما قال (جورفيتش) G. Gurvitch كصرح لا ينقطع الناس عن الرجوع اليه » (3) .

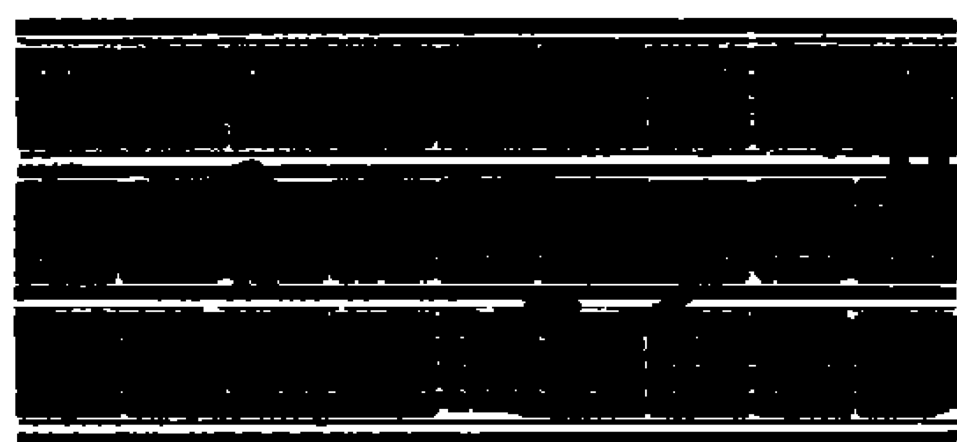
---

(1) انظر ما سبق فى نهاية القسم السادس .

(2) انظر كذلك ما تقدم فى ص 31 و 54 .

(3) M. N. C., (1955), p. 108

دوكـــــامو


[redacted]

مقدمة

لا نستطيع ان نفى بما يجب لذكرى (ليفى بـــرول) Lévy-Bruhl من اعجاب واعزاز ، فقد صور ذهنية البدائيين تصويرا رائعا ، ثم تابع افكاره الاخيرة الفينـــومينولوجـــى الهولنـــدى (فان درليو) Van der Leeuw وهو من المع اتباعه ، فبين ان البدائية ليست بمميز لانسان العصور الاولى، واننا كذلك بدائيون مثلما نحن عصريون * وهذا رأى لا يخـــرج عن نهـــج الدراسات التـــى دشنهـــا (ليفى بـــرول) (1) .

ولكن ، لماذا لم يتمسك الناس من كل تلك الابحاث الا بما استلفت منها الانظار ، واظهر ان الانسان البدائى منغمر فى المشاركات participations وعاجـــز عـــن التنسيـــق بينهـــا (2) .

ذلك ان صورة البدائى التى تكونت فى اذهان الناس بعيدة عن الواقع، كبعد عدد من التماثيل البرونزية التى تصور انسان ما قبل التاريخ فى هيئـــة البهيمة وغلظتها (3) ان البدائى كما يتصوره الادباء لا وجود له ، كمـــا لا وجود لبدائى الفلاسفة المركب من قطع جاءت من مصادر مختلفة وتخيرهـــا

---

* G. Van der Leeuw, « L'homme primitif et la religion » p. 163

(1) انظر الحديث عن (ليفى برول) فى الملحق الاول وعن (فان درليو) فى (ق 4 ــ د) ويستهل المؤلف كتابه بذكرهما ــ فقد كـــان لهمـــا اكبـــر الاثـــر فـــى تفكيـــره .

(2) يقصد تشبث الناس بنظرية (ليفى برول) الاولى التـــى تجعـــل الذهنية البدائية مخالفة لذهنية الانسان (المتحضر) مخالفة جذرية ، وانظر معنى المشاركة فى الملحـــق الاول .

(3) يقصد « انسان النياندرتال » (فانظر المدخل ق 4 ــ ب) وتخدم نظرية (ليفى برول) بالاضافة الى ما يذكره (لينارت) اغراضا غير بريئة ، فهى تمثل البدائى فى صورة تبرر استغلاله والفتك به (الملحق الاول) .

الباحث (1) ان قيمته نظرية ، كهذه الدمى البشرية المستعملة فى مخابر التشريح ويمكن تفكيك اجزائها ، ويفيد حقا فى اظهار الميكانيكية الذهنية او المجتمعية ، ولكنه ، فى ذاته ، غير موجود . وقد جهد (ليفى برول) فى اتقاء اخطار هذا التحليل ، فقصر ملاحظته على جماعتين او ثلاث متقاربة فى المكان ، واعطى بذلك للانسان الذى يصفه اكثر ما يمكن من الانسجام (2) .

اننا ، عند ما نلتقى شخصا من هذه الجماعات او ننظر الى بعض جوانبه التى جلتها الفلسفة للعيان ، لا نجد التفسير التحليلى مطابقا تماما لتجربتنا فهو يبعد عنا هذا الانسان ، انه يصنفه ويميزه بصفات تعزله ، مثل «غيبى» و «قبلمنطقى» و «سحرى» (3) الخ ... بينما نحن الذين نعيش بجانبه ونتحدث اليه بلغته لا نجده ، عند التجربة ، بعيدا عنا كل هذا البعد (4) لان

---

(1) بدائى الادباء هو « المتوحش الطيب » الذى لم تفسده الحضارة ، واولع به الكتاب الغربيون فى القرنين السابع عشر والثامن عشر (انظر الملحق الاول) ويقصد المؤلف بالفلاسفة (ليفى برول) على الخصوص ، فهو يقول فى المقدمة التى وضعها لدفاتر هذا المفكر « انه لم يصف الاهلى بل يمكن ان نقول ان البدائى الذى يتحدث عنه لا يوجد بالذات . ولكنه استخلص من خلال ذلك نموذجا للذهنية ، بحيث ان البيض والسود والمتحضرين والعتيقين رأوا فيه دائما مظاهر لفكرهم » وهذا هو النقد الاساسى الموجه الى (ليفى برول) وسيعود (لينارت) الى انتقاده فى المقدمة وفى الفصل الاخير (ق 8 ، 9) ونلاحظ انه يصرح باسم (ليفى برول) عند ما يمدحه ويكتفى فى الغالب عند النقد بالتلميح .

(2) اقتصر (ليفى برول) فى كتابه المتعلق بالميثولوجيا البدائية على دراسة اساطير استراليا وغينيا الجديدة ، وعدها نماذج للاساطير البدائية انظر : L. B., (1935), pp. V, VII.

(3) « غيبى » mystique و « قبل منطقى » prèlogique من مميزات البدائى عند (ليفى برول) انظر المدخل (ق 3 — د) وما سيأتى (ف 12 ق 8) ونلاحظ ان المؤلف يستعمل فى غير هذا المكان مصطلح (قبل منطقى) بالرغم من انتقاده له هنا . فانظر المدخل (ق 4 ج 5) اما الوصف بسحرى فيقصد به (مالينوفسكى) B. Malinowski كما سيأتى (ف 12 ق 8) وان قال به من قبل (فريزر) J Frazer

(4) يشير الى الشرط الاساسى فى دراسة البدائيين، هذا الشرط الذى سماه (مالينوفسكى) بالمشاركة Participation والذى لم يتوفر فى (ليفى برول) انظر المدخل (ق 3)

صلتنا بالغير لا تقوم فى الواقع على التحليل ، فنحن ندركه بكليته (1) ويمكن ان نعبر عن نظرتنا بمخطط على شكل شبح Silhouette او نعرضها فى جزئية ترمز للمجموع وتنم عن صورة كيانه الحقيقية (2) ولن نصل لهذه الصورة اذا نظرنا الى الانسان البدائى من خلال مقولات ذهننا (3) .

وقصدنا ان نبحث عن هذه الصورة بملاحظتنا للميلانيزى فى حياته العميقة (4) ، فننظر كيف يدرك العالم ، وكيف يعرف ذاته فى هذا العالم ، وكيف يتجه ، وكيف يتفرد ، وكيف يضع الاسس لمجتمع استطاع ان يبقى حيا مدة آلاف السنين (5) وكيف يصل اخيرا فى العهد الراهن الى تخليص شخصيته ، ويتحرر بذلك نهائيا من بدائيته .

---

(1) نلمس هنا تأثر (لينارت) بالجشطلتيين ، وهو اذن يبعد الطريقة التحليلية التى تقطع السبيل الى النفس البدائية ليتخذ طرقا اخرى ، ربما كانت اقل صبغة علمية ولكنها اكثر نجوعا . وينبغى الا يعزب عن بالنا ان المؤلف قد تبنى بعض النظريات التحليلية التى ينتقدها هنا ، وادمجها فى اطار عام هو اطار الذهنية الاسطورية فانظر ، فى المدخل (ق . 3) ، طرق (لينارت) فى البحث . وفيما يأتى ما يقوله ايضا عن الطريقة التحليلية . (ف 7 ق 1) .

(2) سيبين المؤلف ان ادراك الكل هو طريقة البدائيين كذلك فى معرفة ما حولهم ولذا يريدنا ان نصنع كما يصنع الاهلى الذى يجمع فى تصوره للجسد بين جسد الفرد ودوره المجتمعى . وان نكون ايضا كالفنان فى كاليدونيا الجديدة فهو لا ينقش صورة السلف الحقيقية ، وانما يسجل فى جزئيات جوهرية مثل العين واللسان ذكرى هذا السلف . انظر ما سيأتى (ف 2 ق 1 ، 2) و (ف 9 ق 6) .

(3) هناك مقولات مجتمعية ، كما تثبت ذلك سوسيولوجيا المعرفةالتى تقوم على المبدأ الذى صاغه (ليفى برول) فى قوله ان « النماذج المجتمعية المختلفة تطابقها ذهنيات مختلفة » انظر ما سيأتى (ف 3 ق 2 ، 9) و (ف 7 ق 3) و (ف 10 ق 4) على الاخص .

(4) سبق الحديث عن الميلانيزيين فى المدخل (ق 4 — ب) كما سيعرف به المؤلف فى قسم خاص .

(5) يعد اهل كاليدونيا الجديده من اقدم الشعوب فى العالم ، وقد انعزلوا فى جزيرتهم نحو 6000 سنة .

ولا يمكن تفسير هذه التصرفات القديمة او الجديدة بتأثير المؤسسات التى تتصل بها . فمعناها يتبين لنا بالاولى من خلال الاشكال الاسطورية للحياة ومن خلال الاساطير غير المدركة التى تحدد هذه الاشكال (1) وقد نرفض هذه الاساطير لانها واهية وليست فى مصاف الاساطير الكلاسيكية التى زودتنا بمفهوم الاسطورة الادبى ، او نمتنع عن تسميتها بالاساطير لان اتجاه التفكير البدائى يبدو لنا غيبيا Mystique اكثر مما يبدو اسطوريا (2) ، وكلا هذين الموقفين يعرضنا لان ننفض ايدينا من هذه المادة التى تتاح لنا دراستها بما انها تظهر لنا غير مكتملة ، وهذا هو السبب العميق الذى جعل الناس لا يدركون العبرة الحقيقية من الابحاث المتعلقة

---

(1) يقصد المؤلف بهذه الاشكال حياة البدائيين الاسطورية ، اى اسلوب الحياة الذى تمليه عليهم اساطيرهم ، هذه الاساطير التى يعيشونها دون ان يدركوها ويصوغوها فى قصة تروى ، انها الاساطير المعاشة التى سيتحدث عنها (لينارت) غير ما مرة فى هذا الكتاب . وخاصة فى الفصل الاخير ، وسيوضح معنى انها غير مدركة فى (ف 2 ق 3) و (ف 5 ق 2) و (ف 12 ق 6) مثلا .

ان دراسة الاساطير والاشكال الاسطورية من جملة طرائق المؤلف فى دراسة البدائيين ، بل انها الاطار العام الذى يتضمن الطرائق الاخرى . فارجع الى المدخل (ق 4 ج ، 11) .

(2) استمد الغربيون من الاساطير اليونانية والرومانية المفهوم الذى يشير اليه (لينارت) ، وهو ان الاساطير مجموعة من القصص العجيبة التى لا يقصد منها الاقناع بأى شىء ، وانما تقصد لذاتها ، ولذا كانت متصلة بجميع ميادين الفن . ويتوجه (لينارت) هنا كذلك بالنقد الى (ليفى برول) الذى يرى من جهة ان الاساطير البدائية غير متماسكة ويقول : «ولن اقبل» هنا ، انه من المسلم والبديهى ان فكرتنا عن الاسطورة هى التى عند الاستراليين والبابو ... « ولست اغضى الطرف عن الاسباب الواضحة التى جعلت اسما واحدا يطلق على الاساطير البدائية والاساطير التى اشاعتها بيننا الآداب والفنون القديمة ... ولكن ، هل يكفى هذا لنقبل ، دون تمحيص ان ما هو حق بالنسبة للاساطير الكلاسيكية حق كذلك بالنسبة لاساطير البدائيين ؟ انظر الفصل الاخير وخاصة (ق 8 ، 9) وكذلك L. B., (1935), pp. V-VII, 31؛ ومن جهة اخرى : ان مميز الذهنية البدائية هو انها غيبية بينما يرى مؤلفنا مع (فان درليو) ان هذه الذهنية فى جوهرها اسطورية كما سيأتى . وارجع الى المدخل (ق 4 — ج) .

بالذهنيـــة البدائيـــة . وبذلك شعـــر الاستـــاذ الجليـــل (مارسل موس) M. Mauss (1) وهو المتتبع دائما للحركة الفكرية ، عند ما قال ذات يوم : « ان ما بذلناه من جهد عظيم فى دراسة الطقوس Ritologie يعوزه التوازن من حيث اننا لم نبذل جهدا مماثلا فى دراســـة الاساطـــير Mythologie» * يقد ادرك ما يشغل بال الاثنولوجيين الذين لا يجسرون على ان يروا وراء هذه الاشكال « اساطير معاشة » حسب تعبير لم يجر بعـــد على السنـــة الميثولوجيين السائرين على السنن الكلاسيكى » (2) .

نحن مضطرون اذن عند دراسة الميلانيزى الى البحث من خلال الاشكال الاسطورية لحياته عما تنطبق عليه الاسطورة عنده ، وللفظ الاسطورة عندنا تاريخ طويل تغير اثناءه المعنى الاول وكاد يأتى عليه النسيان (3) ولكن ، هل يمكن ان نتردد فى ان نعيد اليه هذا المعنى عند مـــا نفاجىء الاسطورة وهـــى تمارس وظيفتها الكاملة ، كما يحدث فى العالم البدائـــى الحـــى الـــذى لم تصب فيه لا الاقاصيص ولا الاساطير بالجمود حقا ، وحيث ما زال كـــل شىء يهتز للحادث او للانفعال الذى ولده (4) ان الاسطورة تعطى لحيـــاة الميلانيزى اشكالا تفوق فى دلالتها كل ما يمكن ان يكشف عنه ظاهر هذه الحياة.

ولكى نصل بالقارىء الى ادراك هذه الدلالة وفهم الذهنية الاسطورية المسماة بالبدائية لا نأتى ، فى هذه الصفحات ، بأى نظرية ،وانما نسير سيرا متمهلا فى المسارب الكاناكية (5) وخلال تفكير اهل جزيرة كاليدونيا الجديدة

---

(1) انظر ترجمته فى الملحق الاول .

* Bulletin de l'Institut Français de Sociologie, 9 Juin 1933, p. 112

(2) التعبير بالاساطير « المعاشة » هو لما لينوفسكى كما سيأتـــى فى (ف 12 ق 8) حيث يتحدث المؤلف كذلك عن عجز الاثنولوجيين عن ادراك الواقع الاسطورى . وارجع فى شأن الابحاث الجديدة المتعلقة بالاساطير الى ما سبق فى المدخل (ق 4 ج 11) و (ق 8) .

(3) سيعود المؤلف لهذا التغير (ف 11 ق 4 و ف 12 ق 8) .

(4) ان الاسطورة تعبر عن انفعال الانسان امام الظاهرات الطبيعية وتسجل الاحداث الاولية التى يقوم على تكرارها توازن المجتمع ، كما سيشرح ذلك (لينارت) فى (ف 12 ق 3 ، 8) مثلا .

(5) نسبة الى (كاناك) canaques اسم اهل كاليدونيـــا الجديدة، فانظر الملحـــق الثـــانـــى .

ويقـــول المؤلف « مسارب » لانـــه سيـــدرس بالفعـــل الطـــرق الارضية وتنظيمات الحقول الخ . وارتباطها بطرق التفكير عند الكاناك .

وفهمهم للمكان والزمان والمجتمع والقول والشخص المجتمعى حتى نصل الى تطورهم الحديث ، حيث نستخلص من عملية تفرد التشخص العناصر المكونة لبنية ذهنيتهم ، هذه العناصر التى لم نكن تراها من قبل .

وبذلك نكون اشد بصيرة بالاسطورة الميلانيزية ، وربمـــا بالاسطورة على وجه الاطلاق (1) ، وسيزداد فهمنا لما يقصده الكاناكى عند ما يقول :

دوكـــامــــو

اى الانسان فى اصالتــه (2)

---

(1) يحاول (لينارت) ان يعمم رأيه فى الكاناك ليشمــل الميلانيزيين عموما ، بل وجميع البدائيين . وقد تحدثنا عـــن هذه المحـــاولة وانتقادهـــا فى القسم الاخير من المدخـــل .

(2) سيخصص لشرح « دوكامو » Do Kamo قسما من الفصل الثالث ويعود اليه فى بداية الفصل الخامس ، ويترجمـــه كذلك بالانسان الحـــق او الشخص الحـــق .

التعـــريـــف بالميـــلانيـــزى

يقطن الميلانيزيون حاليا فى بعض الاطراف من شرق غينيا الجديدة (1) وفى مجموع الارخبيلات التى كأنها عقد تناثرت حباته والتوت فى خط مـــواز لسواحل استراليا ، فأحاطت كالسياج ببحر المرجان (2) . وهم يمثلون مجموعة بشرية قديمة . ولكنهم امتزجوا جهة الجنوب فى كاليدونيا الجديدة بمجموعة اعرق منهم فى القدم ، وتسمى بالميلانيزية الجنوبية . وقد ابرزت الانثربولوجيا ما فى بنية الكاليدونى الفيزيائية وهيكله العظمى من اشياء تذكـــر بانسان النيـــاندرتـــال Néanderthal ، بل هى احيانا اكثر بدائية مما نجده عند هذا الانسان الذى عاش فيما قبل التاريخ (3) ، فان ما لاهل كاليدونيا الجديدة من فك مريع ومحاجر وارجل ذات اصابع معقوفة (ولذلك يضربون كرة القدم بأصابع ارجلهم دون ان تنفك هذه الاصابع) (4) وغير ذلك من الخصائص ، قـــد دفـــع (سارازان) Sarasin الى ان يرى فيهم مجموعة متفرعة

---

(1) Nouvelle Guinée هى اكبر جزر ميلانيزيا ، وتقـــع فى الجـــانب الشرقى من ارخبيلات اوقيانيا . كان الاسيويون يعرفونها منذ القديم ،وعرفها الغربيون اول مرة سنة 1512 ، وسموها اولا بجزيرة الذهب ثم استولى عليها احد الاسبان سنة 1545 باسم دولته ، وسماها غينيا الجديدة لمـــا وجده من شبه بين اهلها واهل غينيا الافريقية ، وتسكنها جماعات سلالية مختلفة من ميلانيزيين وبولينيزيين وماليزيين واقزام . الا ان اهلها يعرفون باسم (البـــابـــو) كما سيأتى .

(2) يقصد ارخبيـــل بسمـــارك Bismarck وجـــزر سالومـــون Salomon وجزر سانتاكروز Santa Cruz وجزر الهيبريد الجديـــدة ثم جـــزر فيجـــى Fiji

(3) ارجع الى المدخل (ق 4 ـــ ب) والملحق الثانى فى شأن كاليدونيا الجـــديـــدة واهلهـــا .

(4) يقصد ان محاجرهم بارزة كما عنـــد انسان النياندرتـــال ، وان اصابع أرجلهم طويلة ، ويستعملون ابهام الرجل كابهام اليد فيلتقطـــون الاشياء من الارض بالاصبعين الاولين الكبيرين من الرجل .

عن هاته التى افضت الى الانسان المفكـــر (1) امـــا (بالس) Pales الذى لم ير منهم الا هؤلاء الافراد الممتازين الذين جاءوا الى (باريس) كجنود كللهم الظفر من بئر الحكيم الى الالزاس ، فانه لم يتردد فى وصف هــؤلاء الابطال ، من الوجهة الانثربولوجية ، بالمتحجرات الحية (2) .

اما من وجهة النظر الثقافية فقد كان انعزالهم فى جــزيرتهم عظيما جدا ، الشىء الذى يجعل دراسة لغتهم واعرافهم ذات فائدة فعلية الى الآن . ونجد لديهم ايضا آثارا لهجرات مختلفة ولفروق بين ثقافة الشمال وثقافة الجنوب (3) . غير ان كل هذا اتى عليه حين من الدهر وتم تمثلــه ، بحيث اصبح النوع البشرى والنوع الثقافى يتسمان حاليا ببعض التجانس(4) ولكنا اذا دققنا النظر تبينت لنا هذه المؤثرات المختلفة التى تشكل على الاقل ثلاث طبقات اساسية (5) : اولاها تذكرنا جزئياتها بالتاسمانيين . والثانية متشكلة من عناصر جاءت مع الميلانيزيين او البابو . او ربمـــا ايضا مـــع البولينيزيين . والطبقة الثالثة ، وربما كانت معها طبقات اخرى غير بينـــة ، نجد آثارها فى الارصفة المسقاة والنقش البارز تماما وعبادة الاسلاف . فهل فى هذه الطبقة تأثير اندونيسى كما هو موجود فى اللغة ، اى فى بعض المفردات

---

(1) انظر المدخل (ق 4 ب) .

(2) يعنى المؤلف « فرقة المحيط الهادى » التـــى تألفت مـــن اهليى كاليدونيا الجديدة وتاهيتى وفرنسيى المستعمرتين ، وشاركت فى معـــارك الحرب العالمية الثانية ، ولم يعد منها الا القليل وهى غير الفرقـــة التـــى شاركت فى الحرب العالمية الاولى وسيأتى ذكرها ف 3 ق 3 (تعليـــق) و (ف 8 ق 4) انظر مثلا M. L., (1953)a pp. 216-218 « زعم البعض انه رأى فى أهلى كاليدونيا الجديدة متحجرا حيا » Fossil vivant ويدل هـــذا الزعم على جهلنا الكلى بالاحداث التى ادت الى عمران الجزيرة كما ظهـــرت للمكتشفين الغربيين .. ان مـــا قبل تاريـــخ هـــذه الجزيـــرة غير مطـــروق تقـــريبـــا » انظـــر Robequin, (1958) p. 461

(3) سيبحث المؤلف الفروق الناتجة عن ورود مهاجرين الى شمـــال كاليدونيا الجديدة فى عدة اماكن مثل (ف 3 ق 3 ، و ف 4 ق 1 ، 2 و ف 9 ق 4) .

(4) انظـــر كذلك (ف 4 ق 6) .

(5) ان آراء المؤلف فى الطبقات الثقافية متناثره فى هذا الكتاب وغيـــر واضحة احيانا . فارجع الى المدخل (ق 4 ب) حيث حاولنا تنسيق هذه الآراء

وفى بعض اواخر الضمائر وفى العدد الخ . كل هذا غير متحدد بوضوح ويحتاج الى بيان ولكن ملاحظة هذه الطبقات المختلفة تتيح لنا ، على كل حـــال ، تمييـــز اعرقهـــا فى القـــدم .

ونرى من ذلك ان دراسة الاشكال الاسطوريـــة لحيـــاة الميلانيزى الجنوبى تساعدنا على ان نفهم بعض الفهم سلوك نوع من الناس جرى الاصطلاح على تسميتهم بالبدائيين (1) .

---

(1) يقول الاثنولوجيون انهم يستعملون اسم البدائى لانهم لم يجدوا اسما افضل منه . وقد عدل عنه المؤلف مع عدد من الباحثـــين اذ صاروا يتحدثون عن « العتيق » بالرغم من قربه من نفس المعنى .

الفصل الاول

الــفــكـــر (1)

تعرفنا احدى الاساطير باسباب ظهور العقل عند الانسان :
كان الرب (جوماوى) Gomawe(2) يتجول عندما لقى شخصين لم يستطيعا ان يجيبا عن اسئلته ، بل ولا ان ينطقا ، فاعتبر ان ذلك مــن فــراغ

---

(1) Verbum mentis ، هكذا باللاتينية فى النص ، وتعنــى بالحــرف التعبير عن الفكر - وترجمناها بالفكر اعتمادا على النص الذى جاراه المؤلف وسننقله فيمــا بعــد .

ومجمل هذا الفصل ان التفكير البدائى تفكير وجدانى ، فالكانــاك يعتقدون ان البطن مركز التفكير . وقد تطورت نظرتهم فى هذا الميدان تطورا نستدل عليه بمختلف الالفاظ التى تعنى عندهم التفكير :

nina ، اى فؤاد ، فالتفكير اذن حشوى .

Goani ، الذى يدل على علاقة الراس بالتفكير ، دون ان يزيــد فيه الراس على كونه وعاء للصور التى تتدفق منه كالسيل دون ان يتدخل للتحكــم فيهــا .

nixai و Nege ، ويتضمنــان معنــى الوعاء ويمثلان اذن اول محاولة من الكاناكى للاحاطة بالافكــار بعــد السلبيــة التــى يفيدهــا اللفــظ السابــق .

tanixai و tavinena اللــذان يــدلان على ان الشخــص صــار قادرا على ان يقطع سيل الصور وان يختار .

Vitanexai ، وهو لفظ كلى يعنى التفكير عموما .

(2) طوطم فى بعض مناطق كاليدونيا الجديــدة . ويعيش فى المــاء ، وللحباب المتصاعد من الماء والجذيرات الطافية على الماء علاقة به ، وقــد يجتذب الناس الى الماء ليغرقهم ، اما فى الاماكن التى يعد فيها ربا فيعيش على الارض ، ويتجول ليلا ، ويستهوى النساء الحاملات ولهــذا تمنــع الحاملات من الخروج ليلا ، والزيز هو صوته الذى ينذر بالموت . وقصتــه محاولة لتفسير اصل بعض المخاطر التى تحمل اسمه ويلتمس فى بعض الاساطير Puema وسياتى الحديث عنه مرة اخرى (ف 5 ق 5 و ف 8 ق 6 و ف 12 ق 2) انظر : [illegible] (1930), pp. 193-194, 227-228

جسديهما ، فاصطاد فأرين واخذ فؤاديهما ثم عاد الى الرجلين وشق بطنيهما ووضع داخلهما فؤادي الفأرين من امعاء وقلب وكبد . وما ان التأم الجرح حتى نطق الرجلان وأكلا واكتسبا بعض القوة (1) .

ولا تقول الاسطورة انهما « فكرا » ولكنها تشير الى ان الحكمة والكلام تصاعدا من فؤاديهما ورفعا من شأن هذين الكائنين العتيقين الكالحين (2)

لهذا الرب (جوماوى) فولكلور معروف . وقد حل بكاليدونيا الجديدة بعد ان جاء اليها من عرض البحر ، وربما كان ما يذكر عنه من انه الذى انعم بالعقل على الكاناك ، انما يدل على مقدم مهاجرين ذوي ثقافة ارقى ،

---

(1) استعملنا كلمة «فؤاد» وان كانت لا تشمل الامعاء فى العربية الفصحى (بخلاف الدارجة) لقربها من المقصود وهو الدلالة على الفكر ايضا كما سيأتى .

وتذكر الاسطورة ان Gomawe شق بطن احدهما فقط ووضع فيه فؤاد الفار ، ثم سده ونفخ فى فميهما معا ، واخذهما الى مسكنه وطبخ يامة igname (انظر ما سيأتي ف 3 ق 3) وبقي يطعمهما ويقيئان الى ان استقر الطعام فى بطنيهما . عالج (جوماوي) اذن احدهما ، ولكنهما شفيا معا ، ويوجد مثل ذلك في عدد من القصص التي تدل فى نظر المؤلف على عجز الكاناكي عن التعميم ، اذ انه لا يذكر عن جماعة الا جزئيات فرد واحد ، ثم يتحدث عن جميع الافراد فيما بعد . انظر M. L. (1932), p. 450

(2) يقارن هذا بما ذكرته (كالام جريول) Geneviève Calame-Griaule من ان الانسان ، حسب اسطورة عند (الدوجون) Dogons ، قد خلق بدون قول ، وان السلالة الاولين الذين نزلوا من السماء كانت اعضاؤهم الباطنية جافة تنتظر الماء ونفس القول ، ثم شرب الانسان الاول والكل ولكن اعضاءه لم تصل الى حجمها النهائي الا بعد ان تعلم القول ، ثم تضيف المؤلفة فى التعليق قائلة : « قال لنا بعض المخبرين ، اول الامر ، ان الانسان جاء الى الارض فارغا .. ولم يكن ذلك ، فى الحقيقة ، سوى طريقة فى القول بأن اعضاءه كانت جافة .. ان هذه العبارة المجازية تعنى ان الوظيفة هى التى تنمى العضو » .

وقد فتح الاحتكاك بهم اذهان المستوطنين فى الجزيرة (1) ولكن هذا التفسير لا يخطر ببال اى احد من الكاناك ، وانما يعرفون ، بالتجربة ، انـــه مـــن اعماق فؤادهم يتصاعد كل يقين ، ولا يرون فيما يسمعونه عن جدهم الذى يحمل احشاء فأر الا تداخلا اسطوريا (2) وتبريرا لما يحسونه عند الانفعال، وتعليلا لما يعرفونه من نظام . ثم ان لغتهم ، وما هـــى بالجافـــة ، تذكرهم صراحة بذلك . فمنذ سنوات خلت كان اذا ما سئل احد الكاناك الذين يعرفون نتفا من الفرنسية عن راى شخص من اهل قريته اجاب جادا :

— انـــا لا اعـــرف بطنه Moi connais pas le ventre pour elle

واذا كـــان «متطـــورا» évolué

— انا لا اعـــرف فكــره Moi connais pas la pense pour elle

وهى ترجمة امينة لما فى لغته ، وان اشرف عبارة يستشار بهـــا الغير الى يومنـــا هـــذا هـــى ان يقال له :

Jié na poe i مـــا هـــو بطنـــك ؟ (3) .

---

(1) غالبا ما حاول الاثنولوجيون ان يكتشفـــوا فى الاساطير بديلا مـــن التاريخ المكتوب ، فالتقاليد الشفوية ، مثل الوثائق المكتوبة ، قد تسمـــح بالارتقاء الى الماضى واكتشاف الهجرات والحروب وتأسيس الـــدول ، ولا جدال فى انه يمكن دخول التاريخ فى الاسطورة ، الا انه لا ينبغى ان نعتقد ان الاسطورة لا تزيد على كونها تضيف الى التاريخ جانبا « خرافيا » يسهل تمييزه . فهى تزوده ببنية يدخل فى قالبها . وذلك ما يجعل مـــن المستحيـــل استعمال الاسطورة وحدها لاعادة تركيب التاريخ انظر

L. B, (1935), p. 439. J. Poirier. (1968), pp. 1075-1076
Person, « Tradition orale et chronologie » Cahiers d'études africaines II, 1961.

(2) اى تداخلا بين الماضى الاسطورى والحاضر .

(3) فى العربية يقال : افرشنى ظهره وبطنه ، اى علانيته وسره ، وفى الدارجة المغربية ما يشبه ذلك . وقد اغفلنا هنا مالا فائدة فيه مـــن النص الفرنسى للقارىء العربى .

jié اداة الاستفهام و poe البطن ، و 1 ضمير المخاطب
انظـــر : M. L., (1935)

ولا بذاءة فى هذا اللفظ الذى يدل ، عنــد الاهلى ، على كــل ظــرف مستدير مثل حاجز البطن وحاجز الكوخ المستدير الخ .. والبطــن ، بهــذا المعنى ، يحمل مركز التفكير ، ولكنه لا يلعب ، بذاته ، اى دور فى عمليــة التــفــكــيــر .

فالتفكير يصدر عن الفؤاد الذى هو مجموعة قابلة للاهتزاز . والقلب Wenena ، اهم عضو فيهــا (1) ويشتق من nena عدد من الكلمــات التى تدل على الحالات الانفعالية مثل قلب ممزق وقلب مسحوق وقلب موزع.. الخ ولكن بينما نحن ندل على هذه الحالات بأوصاف ينظر اليها الكاليدنى كمــا هى فى ذاتها ، ويدل عليها بعبارات تقابل ما نسميه بالافعال اللازمة التــى تدل على وصف (2) فيقــول :

Nena were احشاء قلقــة اى حــزن

(1) ان اهتزاز الفؤاد ، عند التفكير ، هو العلامة ، عند الكاناكى ، على انه مركز التفكير .

ويقول (لينارت) فى **قاموسه** ، ان nena تعنى الاحشاء والقلب ومركز التفكير . وانها اصبحت اليوم مهملة ، اذ يقال للاحشاء Koena وللقلب ومركز التفكير We nena فعند ما يقال مثلا « عنده قلب » يكون المقصود « عنده متفكير » (انظر ايضا ف 3 ق ، 2) ثم يذكر ان معنــى Wenena نمى كثيرا وبدأ يحل محل ما لكلمة poe المتقدمة مــن معنى مماثل .

ويعبر فى العربية ، كذلك ، بالفؤاد والقلب عن العقل . وقد جــوز المفسرون ان يكون من ذلك قوله تعالى : « ما كذب الفؤاد ما رأى » وقال الفراء فى قوله تعالى : « ان فى ذلك ذكرى لمن كان له قلب » ، اى عقل ، ويقال ما قلبك معك ، اى ما عقلك معك . واين ذهب قلبك ، اى اين ذهب عقلك . انظر **لسان العرب** .

(2) يقسم الفرنسيون الافعال الى قسمين : فعــل يــدل على وصف Etat وترجمناه نحن بالفعل اللازم الذى يدل على وصف ، وفعل يدل على عمل . ولا يوجد ، عند الكاناك ، نعوت وانما افعال لازمة تدل على وصف اى ان جميع النعوت تؤدى بهذه الافعال اللازمة كما سيظهــر فى المثالين التاليين عند المؤلف . ومن العسير جدا تحديد ما يعدونه وصفا ، وذلك لصعوبة تسمية الاصناف النحوية التى تطابق فى لغتهم الاسم والفعل، انظــر . M.L., (1935)
وكذلك ما سيأتى فى نهاية الفصل وفى (ف 6 ق 2 و ف 11 ق 4)

Nena visapé احشاء منجازة الى جانب ، اي احتار (1) انهما صيغتان مماثلتان للصيغ التي يستعملها الاستراليون عند ما يعبرون مثلا عن الانفراج بعد التوتر الذى يحسه من يشارك فى الاسرار المقدسة (2) .

Atnita ulpilima انفكاك الامعاء بعد ان عقدها الانفعال الدينى *

فى الضيق والقلق والخفقان والانبساط تظهر اذن حركة الفكر وقد عصره الالهام او استسلم للسكينة .

وهكذا تصف اللغة ، بالمحسوس ، طلائع التفكير الوجدانية ، هذه الطلائع المتماثلة لدى جميع الشعوب . فالفكر Verbun mentis يتكون ، عند سود (الكابون) Gabon ، فى اسفل البطن ، وينطلق له مخرجا من الفم ** ويقول لله داود الملك ، بلباقة اعظم ، « وشريعتك فى وسط احشائى » ***

ويمكن ان نتساءل : هل التفكير البدائى انفعالى فحسب ؟ وهل ليس فى اللغة وراء الميدان الحشوى اى اشارة لعمل الدماغ ولارتباطه بالتأمل الذهنى ؟

انى ، الى حد الآن ، لا اعرف فى لغة (هوايلو (3)) سوى كلمة واحدة يلعب فيها الرأس ، كراس ، دورا ما ، وتوجد فى نص اغنية قديمة وهى كلمة :

---

(1) فى قاموس المؤلف Visepé لا كما فى النص .

ويظهر من المثالين المذكورين ان ما نترجمه حرفيا من لغتهم باسم ووصف (احشاء قلقة ، احشاء منحازة ...) يقابل ما نسميه فعلا لازما (حزن احتار ...) .

(2) اى الطقوس او الحركات التى يتضح بها التأثير الروحى .

* M. Mauss, La prière, p. 166

** Les Sociétés Secrètes au Mayombé, p. 105 Brifimieux,

يقول (بريتوميه) فى هذا الكتاب : « ان مركز تفكير القدماء هو اسفل البطن » ثم ينقل نشيدا من جملة اساتيه ، « ان التفكير ، اى le verbum mentis ، يتكون ، حسب الفلسفة الزنجية ، فى اسفل البطن ويبحث عن منفذ له من الفم » (104 - 105)

*** المزمور الاربعون ، 9 .

(3) Houailou او Huailou ، اسم منطقة بكاليدونيا الجديدة وبها استقر المؤلف ، وتأمل فى لغة اهلها قاموسا . انظر المدخل فى اعداد

Goani ، ومعناها رأس على سطح منحدر ، مائل ميلا منحرفا (1).

ويتعلق الأمر ، في هذه الاغنية ، بتصوير الوسواس ، فقد اراد بعض المحاربين ان يعيدوا الكرة بعد هجمة موفقة واخفقوا فقيل لهم :

— Gévé goani wara i poe ، اى « انتم رأس مائل دم سلحفاة » (2) اذ يقال عن السلحفاة انها تسارع الى حيث سال دم سلحفاة اخرى فيفاجئها الانسان ويقتلها هى كذلك ، وتصبح مثلا يضرب للباحث عن حتفه بظلفه ، انها تصور مغامرة المحاربين الذين تمتلكهم فكرة النصر وارادوا ان يحرزوه ثانية فاضاعوا كل شىء (3) ولا ريب انه يجب ترجمة Goani بـ « فكر فى » ، « تذكر » الا انهما فعلان متعديان (4) ، اما « رأس مائل » فعبارة تدل على وضع وحالة ، وهى مركبة فى العربية من اسم واسم فاعل ، بينما هى فى لغة الاهليين مركبة تركيبا مزجيا ، وتعطينا فى لفظ واحد صورة الموسوس وشبحه silhouette وهو لفظ ليس باسم ولا بفعل ، ولكنه اذا صرف مع الضمير ، دل على وصف هو : اوسوس (انا — فى — حال — وسواس) (5) انه نوع من الافعال نسميه فعلا لازما يدل على وصف ، وهو فى الواقع عندهم صفة ، وهذا الدور الذى يلعبه الموصوف عندهم ،

---

(1) goa الرأس ، و ni تعنى السطح المنحدر ، انظر قاموس المؤلف .

(2) المقصود « رأس مائل نحو دم سلحفاة » .

(3) سيشير (لينهارت) مرة ثانية (فى 12 ق 1) الى هذه القصة التى نجد نصها كاملا فى M. L., (1932), p. 275

(4) Termès actifs وهو ما يترجم ، عادة ، بالمبني للمعلوم ، وآثرنا ترجمته بالمتعدى فى مقابلة الفعل اللازم الذى يتحدث عنه المؤلف ويسمه فعل وصف .

(5) لا يوجد ، فى الفرنسية ، فعل مصاغ من لفظ obsession (الوسواس) فاضطر المؤلف ، من اجل تأدية معنى الكلمة الكاناكية ، الى صياغة هذا الفعل وهو je obsession وقد اغنتنا العربية عن تكلف ذلك .

حيث نستعمل نحن اما اسماء او افعالا او غير ذلك من الاصناف النحوية(1) يكشف لنا عن احد الجوانب الجوهرية فى تفكير الميلانيزيين ، فهم لا يحسنون التفريق بين الذات والموضوع . اذ ان « راسى المائل ميلانا سيئا ، وحالة نفسى ، وانا ذاتى » ليست سوى جوانب مختلفة من حالة واحـــدة هـــى goani (2)

وقد حسبنا ، اول الامر ، ان فى هذا اللفظ الذى يحتوى على كلمـــة رأس اثباتا لعمل الدماغ ، ولكنا لم نجد شيئا من ذلك . اذ ليس الرأس فى هذا المقام سوى وعاء للصور قد يكون كثيفا او شفافا . فان ابلغ عبارة يمكن ان يطرى بها الخطيب ذو الكلام الفصيح السهل هى ان يقال عنه : « رأس خاو » دونما اية دلالة على القدح ، بل هى على العكس صيغة مدح ، ففيها تشبيه بالجزع الخاوى الذى يمد فوق الوهاد التى لا يمكن قطعها ، ليكـــون قناة تجرى فيها ميـــاه السقـــى .

واذا حاول الكاناكى ان يبحث عن فكرة فلم يجـــد مـــا ينيره قـــال : — راسى أصم ، صلب » .

ويعنى بهذا انه فى حالة شبيهة بحالة من اضنـــاه التعب او صـــودم بالجمـــود فأظلـــم عليـــه .

اما اذا استشف هذه الفكرة وعسر عليه استخلاصها فانه يقـــول : na do piri yenya انها جـــدا تلتصـــق فى .

ولا يتعلق الامر هنا بالرأس ، فالمقصود الالتصاق بكامل الذات . وهناك اذن اشياء تمسك بما استشعرناه ولم نحس به تمام الاحساس ولا كنـــا

---

(1) أى انهم يستخدمون الوصف الذى يقابل الفعل اللازم عندنا فى كل المواضع التى نستخدم فيها نحن احيانا فعلا واحيانا اسما الخ ، كمـــا هو شأن كلمة goani التى سيذكر (لينارت) دلالاتها المختلفة .

(2) كما هو الشأن بالنسبة للطفل الذى لا يعـــرف ابهامه معرفـــة مستقلة عن عملية المص ، حسب عبارة (جان بياجى) ، فالميلانيزيون اذن كعامة البدائيين الذين اعتبروا مثل الطفل فى الخلط بين الذات والموضوع، انظر المدخل (ق 4 ج 1) وما سيأتى (ف 6 ق 5) .

متركة ، وهى اشياء من الميدان الوجدانى الذى نعود اليه هكذا مرة ثانية ، دون ان تتاح لنا رؤية التفكير وقد تخلص منه (1) .

ولكن ، هناك عبارة تستعمل اليوم اكثر من nena للدلالة على التفكير وهى nexai او nege (2) و ne سابقة préfixe تدل على الجمع وصيغة حلقية فى kai التى تعنى سلة من الاسل . اما ge فتدل على ما تضمه السلة من خيرات . وفى جزر (لمويولتى) Loyalty (3) تدل كلمتا tenge و cenga على كل الاوعية الليفية ، من احشاء ملتوية ومعدة ومتانة ورحم وقلب . وكذلك الالياف التى ضفرت بها السلة * الفكرة اذن موضوع وشىء

---

(1) فالافكار تلتصق ، حسب العبارة المذكورة ، بالذات لا بالراس. وبذا نلاحظ ان التفكير ما يزال مرتبطا بالميدان الوجدانى مثلما كان فى حالة التعبير عنه بالبطن والفؤاد .

(2) يقول (لينارت) فى قاموسه ان nege غير مستعملة ،وربما كانت محرفة من nexai

(3) انظر الحديث عنها فى الملحق الثانى .

(*) وهكذا نجد فى لغة (ليفو) وحدها :

tenge mo ، وعاء خيرات

tenge teng ، نفس المعنى

tenge na an ، الوعاء المعدة

tenge na o ، الوعاء الرحم

وفى جزيرة (مارى) maré

tenge na napo ، الوعاء الولادة

tenge mada ، وعاء الدم

tenge timidu ، وعاء الدموع

tenge ewekë ، وعاء القول ، اى القلب مجازا

tenge meci ، وعاء الحيوية ، مريض

tenge mecin ، وعاء اهوال الموت ،

tenge iëni ، الوعاء الرامى بالاسحار ـ الساحر ـ

وقد تقلصت اليوم هذه المفاهيم القديمة امام مفاهيم اكثر تجريدا ، فاصبحنا نسمع ، بدل tenge meci , ten e mec ، اى مريض ، وتدل tene على الملك ، و tene i eni ، اى ذوو الاسحار ، وربما انست تماما هذه الصيغ الجديدة ، بعد بضعة اجيال ، تلك المجازات القديمة .

معطى والهام وكشف ولقيطة نحس بها في هذا الوعاء الحشوى ، او نقول اننا ندركها فى هذا الوعاء المضفور كالسلة (1) . ويجب ان نعرف ان الشيء الذى يجعل فى سلة لا يبقى جزءا من المجموع الذى كان ينتسب اليه ، اذ اصبح محصورا بالالياف المضفورة ومفصولا اذن عن مجموعته وغيرها ، ففى جزيرة (ليفو) يعتبر رمل الساحل ونفس الرمل وهو فى سلة صنفين اثنين من الرمل ، ويدل على كل واحد منهما باسم مغاير لاسم الآخر (2) .

ان هذه الالياف المضفورة شبيهة بحزام يحاط به ما يراد حصره .

وتشكل هذه النظرة اول محاولة ، من ذهن الاهلى . للاحاطة بالاشياء . ونجد فى عدد من اللغات الميلانيزية (3) هذا المعنى ، معنى الوعاء الليفى الذى يضم شيئا او صورة ذهنية . ويظهر ان استعمال nexai و nege يشكل اول سعى الى الموضوعية فى التعبير عن الافكار .

وهذا ما تؤكده التجربة الحالية ، فقد هجر اليوم هذان اللفظان ،وصار يستعمل مكانهما Tanexai ، واحيانا Tavinena و والمورفيم morphème « ta » معناه« يكون هنا » .

Tanexai يكون هنا مجموع الياف ، او نطاق

Tavinena يكون هنا مشى احشاء (4)

ولهذا المورفيم الملحق بأول الكلمتين اكثر من مغزى . فهو يدل ، وكأنه

---

(1) يذكر (لينارت) فى قاموسه ان nexai تعنى : 1) باطن الوعاء الذى توضع فيه اشياء . ففيها فكرة الوعاء والقيمة . ب) التفكير . فهو ، هنا اذن يحلل المعنى المجازى لهذه الكلمات .

(2) يدخل هذا ، عندنا ، فى الاشياء التى تختلف اسماؤها واوصافها باختلاف احوالها .

(3) يقدر عدد اللغات الميلانيزية بعدة مآت . ويقصد المؤلف منها لغات الارخبيل الكاليدونى التى سيأتى ذكرها (ف 2 ق 2) .

(4) آثرنا ترجمة فعل الذهاب *aller* الذى تدل عليه كلمة (فى) vi بلفظ « مشى » الذى يستعان به ، فى الدارجة المغربية ، فى تركيب عدد من الجمل كما هو شأن اللفظين . الفرنسى والكاناكى .

النصب ، على المكان الجديد الذى اصبح يحتله صاحب الفعل ، فالكاناكى لم يكن يساهم من قبل فى فعل التفكير ، وانما يخضع لسيل الصور التــى تغمـــره وتلـــح عليـــه .

وقد انقلب الوضع اليوم ، فأصبح الكاناكى هنا ، وهذا ما تدل عليه tα ، امام سيل الصور يقطع سيرها ويقرر ويختار ، ولم يعد يستطيع منذ الآن ان يعبر ، عن هذه الامكانات او التصرفات التى اثارت لديه مختلف الانطباعات ، بألفاظ هى ، فى آن واحد ، اسماء وافعال لازمة ، مثل nexai و nena فقد اصبحت تقتضى منه الفاظا تدل على الفعل ، ولذا ظهرت عنده افعـــال متعـــديـــة حقيقيـــة .

ويلحق الكاناك ايضا بأوائل هذه الكلمات المورفيم vi الذى يعنى المشى ، وبهذا يكون الفعل متواصلا ممتدا الى ان تتلاشى حركته فى الاشياء الذى تظهر ثابتة عند الافق . فلا يبدو حينئذ الا الفعل فى عموميته (1) وهكذا نجـــد اليـــوم فى لغتهـــم :

nexai = مجمـــوع اليـــاف ، يحيط ، يفكـــر
tanexai = يكـــون هنـــا يفكـــر ، يتـــأمـــل
vitanexai = الـــتـــفـــكـــيـــــر

ولكن هذا التعاقب شىء جديد ، فقد كانت الالفاظ الكلية او المجردة نادرة الوجود منذ خمسين سنة ثم شاهدناها تزداد وتتكاثر وفقا لهذا النسق

---

(1) تعطى vi للفعل معنى الدوام والاستمرار وتجعله غير محدد من حيث الزمان والمكان فبفضلها يصبـــح الفعـــل معتمدا على المحسوس وممتدا فى المكان بدون حد . وهذا ما يقصده المؤلف بتلاشى حركة الفعل فى الافـــق ، وتصير للفعل قيمـــة عامة ، مثلا : Eri = ولـــد vieri = ربى وبهذا التعميم اصبح عدد من الالفاظ مجردا . فالالفاظ المركبة بهذه الطريقة تستعمل احيانا كفعل وفى الغالب كأسماء مجردة : meari = يحب vimeari =الحب .. ولا تنقطع لغة الكاناك عن الاغتناء بهذه الطريقة انظـــر *M. L., (1935)*

دائما . وذلك بفضل التنصير (1) .

اما قبل هذا العهد الجديد فقد كانت nena و nexai وافيتين بحاجة الاهايين فى حديثهم ، ولعل الكاليدونيين استمدوا من بعض المهاجرين الى جزيرتهم كلمة nexai التى جاءت من مفهوم الوعاء الليفى ويظهر ان هذه الطريقة فى صياغة المفاهيم خاصة بالميلانيزيين .

ومهما يكن ، فاننا نبقى تماما مع هذين اللفظين فى الميدان الوجدانى الذى يجرى فيه التفكير البدائى . وهذا ما تجلى لعياننا الآن ، وسنجد خير توضيح له عند ما نلاحظ كيف يستجيب الكاليدونى للعالم المحيط به (2) .

---

(1) عرضنا فى المدخل (ق 4 ج 2) لبيان ما يذكره (ليناريت) عن قلة الالفاظ الكلية لدى البدائيين .

وقد سبق المبشرون الاستعمار الاوربى الى اوقيانيا ومهدوا له الطريق وسيشير المؤلف الى ذلك واثره فى تطور الكاناك غير ما مرة وبالأخص فى (ف 11 ق 5) .

وأنظر المدخل (ق 1 — ج — د) وكذلك M. L., (1930), p. VII

(2) اى فى الفصل التالى وكذلك (ف 9 ق 5) على الاخص ، وارجع الى المدخل (ق 4 ج — 4) فى توضيح دور الوجدانية فى الذهنية البدائية.

الفصـــل الثـــانـــى

مفهـــوم الجســـد (1)

ينظر الميلانيزى الى جسده نظـــرة هـــى ، فى آن واحد ، تجربيـــة واستتيكية (2) ، واسطورية . والاخيرة اشد نظراته استعصاء على الفهم. وسنرى كيف يميز جوانب الجسد الخارجية ، ويفرق بين اجزائـــه وكيف يسمى كل واحد منها ، وكيف يعرف جوهره ثم اخيرا كيف يسمى الجسد . وبين اللحظة الاولى (3) واللحظة التى يعرف فيها أنه هو وجسده لا يشكلان الا شيئا واحدا توجد هوة عميقة ، هى هذه الهوة التى تفصل بين البدائـــى والانسان الحديث (4) .

يتصور الكاناكى ظاهر جسده تصورا صحيحا ، فهو يعرف سطـــح هذا الجسد ، ويفصله بنظرته ليحدد اجزاءه ، ويضع اسما لكل واحد من

---

(1) بين المؤلف ، فى القسم الاول من هذا الفصل ، ان الميلانيزى يجهل البعد الثالث ، اى العمق ، ويدل على ذلك عجـــزه عـــن ابـــراز العمق عند ما ينقش . فبدل ان ينقش الجذع البشرى مستديـــرا يضـــع الجنبين حذاء الصدر والبطن وفى مستواهما . وكذلك لا توجـــد فى لغتـــه كلمة كلية للدلالة على المجذع فى عمومه ، وانما الفاظ تدل على اجزاء هذا الجذع . فهناك اذن تطابق بين التعبير الاستتيكى والتعبير اللغوى ، ويفيد فى دراسة ذهنية الميلانيزى .

(2) يقول (لينـــارت) انـــه لا يعنى « بالاستتيكـــا علم الجمـــال Science du Beau ولكن الاستتيكا فى معناها الاصلى الذى يتضمن كل الاحساسات والعواطف المتولدة عن الاتصال بحياة الاشكال ، ونقصد الاشكال فى اعم معانيها ، ان النقوش والريش والالوان التى يزين بهـــا البدائى الاشياء ليست زخرفة بالمعنى الذى نقصده ... وانما هى اشكال او علامات يقرا فيها حضور الكائنات الاسطورية ». انظر
M. L., (1947), pp. 130-131

(3) اللحظة التى يسمى فيها جسده كما سيأتى فى نهاية الفصل .

(4) يجهل الميلانيزى والبدائى عموما ، فى نظر (لينارت) ، انه يملك جسده وان الجسد من عناصر فرديته ، الى ان يكتشف ، عند احتكاكـــه بالثقافة الغربية ، الرابطة التى تربطه بجسده . انظـــر نهاية الفصـــل و (ف 11 ق 5) .

هذه الاجزاء ، كما نصنع نحن بالخاصرة او الحقوين ، او كما يمكن ان يصنع المشرح بالضفيرة او مثلث (سكاربا) (1) . تلك نظرته ، انها كنظرة الطبيب الذى يعزل بعض مناطق الجسد ، وهى كذلك نظرة استتيكية لا تحلـل ، وانما تدرك المجموعات (2) وتميز نطاق الكتل ، ويمكن ان تستوحى منهـا طريقـة رسم هـذه الكتـل .

ولكنها نظرة محدودة لا تتجاوز نظرة البدائى الى العالم ، انها نظـرة اولية تجرى فى نطاق بعدين اثنين فقط . ويجب الانتباه لهـذه الجزئيـة : فالكاناكى لـم يستخلص البعـد الثالث ، اى انـه يجهـل العمـق * ويما ان الفنان لا يستطيع ، بدون هذا العمق ، ان يحدد مكان المنظـورات فانه يلجأ الى طريقة اصطلاحية ، فيبسط الصورة الحقيقية لنموذجه على سطح مستو . وهكذا نرى فى التماثيل (3) اجزاء مختلفة من الوجه وقرصا

---

(1) هو الجزء الداخلى الاعلى مـن الفخـذ ، اخـذ من اسم المشرح الايطالى Scarpa (1747 — 1832) .

(2) ارجع الى المدخل (ق 3 — هـ) .

(*) انظر كتابنا Arts Océaniens, du chène

(يرى (لينارت) فى هذا الكتاب : « ان الانسان فى اوقيانيا ، سواء كان بولينزيا او ميلانيزيا ، قد اعطى فى كل مكان الاولية للجانب الوجدانى من الحياة ، ومهما تكن نظرته الى العالم فان ما اعطاه للحياة من اشكال قد استوحاه من هذه الوجدانية . فأحيانا لا يدرك العالم ، بنظرته البدائية غير النامية ، الا فى بعدين اثنين على غرار الاطفال ، وحينئـذ ينقش او يحاول ان ينحت تماثيل بارزة بعض البروز bas relief واحيانا تتيح له نظرته ، كانسان مثقف ، ان يدرك العالم فى ابعاده الثلاثة . وعندئـذ يلجأ ، فى الاعراب عن تفكيره ، الى النقش البـارز تماما Ronde bosse

وقد خصص المؤلف كذلك فصولا للاستتيكا عند الكاناك فى كتابـه (1953)a, pp. 97-120

والمرجع الاساسى فى هذا الموضوع ، وعليه اعتمد المؤلف ، هو : Luquet, (1926) وهنا نلاقى لاول مرة . هذا الجانب من منهاج (لينارت) وهو دراسة الفن فانظر المدخل (ق 3 — و) .)

(3) يقصد التماثيل التى تمثل السلف ويضعها الكانـاك على قمـة الكوخ الكبير الذى هو مسكن الرجال المشترك

وهى تماثيل ذات وجهين . انظر : M. L., (1953a), p. 98

كبيرا يعلو الراس . ذلك ان الفنان ، عند ما لم يستطع ان يضع السطوح فى اعماقها المختلفة ، اكتفى بوضع بعضها الى جانب بعض ، فهذه النتوءة فوق الجبهة تصور العمامة (1) ، والقرص فوقها ، يمثل القفا (2) . وبعد بسط هذه السطوح ينبغى لنا ، اذا اردنا ابراز العمق ، ان نحاكى لعبة البناء بالورق المقوى عند الاطفال ، فنطوى اجزاء الوجه المنحوت ، ونقلب الجمجمة وراء الوجه ، وتصير العمامة بذلك مباشرة فوق الراس .

لقد استخدم الفنان فى النقش اذن طريقة الاطفال ، وما زال يستخدمها فيما يخططه من رسوم دقيقة على الخيزران (3) .

فهذا جزء آخر من الجسم يعسر تمييزه بدقة ، اذ ليست لـه خطوط تحدده ، وهو الجذع . ويصوره الكاناكى بمستطيل ممتد ، ويجعل الى كل واحد من جانبى المستطيل خطين متوازيين يحيطان بمنطقة صغيرة حذاء الحيز المستطيل . وتدل هانان المنطقتان على الجانبين الخفيين من الجذع ، اى الجانبين . لقد بسط الفنان الجذع اذن فجعل وجهه فى الوسط وبجانبيه الجانبان كأنهما مصراعان صغيران للوحات الثلاثية (4) ثم انه ، علاوة على عجزه عن ابراز استدارة الجذع لجهله بالعمق وبما يتيحه من طرائق فى رسم الابعاد ، لا يستطيع التعبير عن الجذع فى لغته ، فليس فى هذه اية لفظة تدل على الجذع فى عمومه ، وانما الفاظ تعبر عن جزئياته : ففى وجهه الامامى القص والبطن ، وفى الوجه الخلفى الظهر والحقوان ، وفى الطرف الجنبان . وتدل كل هذه الكلمات واخرى غيرها على جميع جوانب

---

(1) بعض الكاناك يلبس العمامة بالاضافة الى اللباس الوحيد عند عامتهم ، وهو غلاف الذكر ، وحزام من قشور الشجر . ويلبس النساء تنورات قصيرة من الالياف . انظر اللوحة الاولى من الصور فى المرجع المذكور .

(2) يمثل القرص قفا كل واحد من الوجهين المنحوتين ظهرا الى ظهر (المرجع المذكور ص 98) .

(3) ارجع فى موضوع هذه المقارنة بين الفنان الكاناكى والطفل ، الى المدخل (ق 4 — ج 6) .

(4) Triptyque اسم لالواح ينعطف منها اللوحان الجانبيان كالمصراعين على لوح الوسط .

الجذع ، اما اللفظ الكلى فلا وجـود لـه فى اللغـة (1) . كما لا يظهـر فى النتاج الفنى عند الكاناك ، نقش بارز en relief مع العمـق ، اى ليس فيه نقش بارز تماما (2) وهكذا نجد ان تعبير البدائى فى الاستتيكا عن العمق وتعبيره فى اللغة عن العموم حركتان ذهنيتان متوازيتان ، وان التعبير اللفظى يساير تقدم التعبير الاستتيكى الاول منهما يشرح خير شرح ما يصوره الثانى تصويرا عينيا . فبينهما تطابق قد تنوسى كثيرا فى ثقافتنا الغربية (3) وفى ملاحظته فائدة عظيمة لمن يريد التعمق فى معرفة الميلانيزى (4) .

الجسـد والنحـو (5)

يوضح لنا النحو الميلانيزى هذا التطابق ، ففيه مثال عجيب يتعلـق

---

* Cf. Leenhardt, «Gens de la Grande Terre», p. 99 fig. 8

(1) يبين كذلك (لينارت) انه ليس لدى البدائيين الفـاظ مجـردة ، ليقصوا بها سيكولوجية الحب . ولذا فان قصص الحب تحيط بجزئيات الحادثة ، ومن خلال هذه الجزئيات يدرك (البابو) طبيعة هذه الحادثة . انظـر M. L., (1949), p. 111

(2) Ronde bosse وهى ما كان من النقش بارزا تمـاما ، مثـل الركائز المنقوشة والاقنعة ، انظر M. Mauss, (1967), pp. 102، 107 وسيأتى تفصيل الحديث عن اساليب النقش عند الكاناك ، (ف 12 ق 4) .

(3) « لقد اعتدنا ان نخضع تفكيرنا لقوانين الفكر الى حد اننا القينا بالاستتيكا الى منطقة تبقى فيها معزولة ومن شأن العارفين وحدهم . اما الاوقيانيون ، لجهلهم بالافكار المستخلصة عن دراية ، يلجأون على العكس الى الاستتيكا ليعبروا عن كل فكرة عامة او تصور لا يعرفون صياغته فى كـلام M. L., (1947), p. 132

(4) قدم لنا المؤلف هنا ، مثالا لهذا الجانب من منهاجه ، اى دراسة الذهنية من خلال التعبير الفنى ، وسنـرى فى القسم التـالى من هـذا الفصل مثالا ثانيا .

(5) مضمن هذا القسم ان النحو الكاناكى ايضا يشخص التطابق بين التعبير الفنى والتعبير اللغوى . فالاضافة نوعان : اما ان تكـون بضمير متصل بالمضاف او منفصل عنه بحرف ،

وظن (كودرنجتون) ان النوع الاول يختص بالاشياء المتعلقة بالكائن البشرى . وراى فيه (ليفى برول) دليلا على ما يعتقده البدائيون من ان ممتلكات الانسان تشكل جزءا من شخصيته =

بأجزاء الجسد . لانه يعرض علينا طريقتين فى التعبير عـــن الاختصاص او الملك ، فاما ان نستخدم ضميرا متصلا (1) ونقول :

رأســــى
امــــى
زينتـــى

واما ان نفصل بحرف بين الشخص والموضوع :

اب لـــى
ســـرة لـــى (2)
حصيرة لـــى

ولا يكاد يحتار احد فى اختيار احدى هاتين الطريقتين ، فهما تقسمان الاسماء الى صنفين : فى الاول منهما ، حيث يكون الضمير متصلاً بالاسم ، يبدو الشىء المملوك جزءا متمما للمالك اى ان الموضوع والذات ممتزجان. وفى الثانى يوجد على العكس فاصل بينهما .

ويسمح هذا التصنيف بتدقيق وتنويع عظيمين فى التعبير ، فالصيـــغ مثل امى واب لى تدل دلالة واضحة على الرابطة العضوية التـــى تصلنى بأمى والرابطة المغايره التى تربطنى بأبى (3) . انها صيغ تجعل العلاقـــة التى تتضمنها هاتان الرابطتان علاقة عينية . فالصيغة المستعملة توضـــح

= اما (لينارت) فيثبت ان الاسماء مصنفة ، فى النحو الميلانيزى، حسب كون المسمى يلتحم بصاحبه التحاما مباشرا او عن طريق علاقة ما . واذا ما كان الاتصال المباشر واضحا فاننا نحتار فى معرفة العلاقة التى يراعيها التفكير الاسطـــورى .

(1) يسهل ، فى العربية اكثر مما فى الفرنسية ، اداء المقصود هنا ، اذ لا يوجد فى اللغة الفرنسية ضمير متصل . ولذا استغنينا فى الترجمـــة عن بعض التوضيح الذى يضيفه المؤلف من اجل القارىء الفرنسى .

(2) سيشرح ، فى نهاية القسم ، سر اضافة السرة بالحرف .

(3) يتحدث (لينارت) فيما بعد عن جهل الميلانيزيين بدور الرجل فى الحمل واعتقادهم امكان التوالد الذاتى (ف 5 ق 3) وانتساب الطفـــل الى عشيرة امه والى خاله اكثر منـــه الى ابيه (ف 7 ق 2) . وانظـــر الملحـــق السابـــع .

نوع الاضافة وحال الشىء ، انها تعرب عن العلاقة بين الشىء وصاحبه ومن هذه الجهة كان تصويرها وجاءت قيمتها . فأمثال هذه العبارات اذن من قبيل المجاز ، وان ما تعبر عنه لا تستطيع لغاتنا فى الغرب ان تؤديه (1) وتنقل الصورة التى يرسمها الميلانيزى عند ما يردد قوله : امى ، اب لى .

وكان لا بد من ان تسترعى هذه الصورة انظار الملاحظين .

فهذا (كودرنجتون) ، الاسقف الانكليكانى (2) والمبشر الذى كان اول من عرف باللغات الميلانيزية * ، قد استخلص ان الاسماء التى من الصنف الاول ، ذات الضمير المتصل ، اسماء تتعلق بالكائن البشرى . واعجب السوسيولوجيون ، هم ايضا ، بهذا التنصيف . اذ بدا لهم انه يسمح بتفسير بعض المؤسسات فى المجتمعات الدنيا تفسيرا صحيحا . فقد وجد (ليفى برول) فى وصل الضمائر بأواخر الكلم ما يوضح خير توضيح ان « الاناليس محددا تحديدا دقيقا بالسطح الظاهر من الجسد ... فهناك توحيد ذاتى بين الشىء المملوك والشخص المالك ... وهذا الشىء يشكل جزءا من الفردية » ** اننا نجد فى هذه التعابير الخصائص الجوهرية للمشاركة التى تميز الذهنية البدائية (3) .

---

(1) ويمكن ان تؤديه اللغة العربية خير اداء لو كانت تفرق ، فى الصيغة ، بين الاضافة التى للملك والتى للاختصاص ، فقصرت الاضافة باللام على الملكية ، وبدونها على الاختصاص ، بدل ان يكون كلاهما صالحا لمعنى الملكية والاختصاص .

(2) R.H. Codrington (1830-1922). كان مساعدا لاول اسقف انكليكانى بميلانيزيا : (باتيسون) Pattesson (انظر ف 8 ق 6) .

وقد انكب على دراسة المجتمع الميلانيزى واعرافه ، واستخلص دراسة ما زالت تعد كتابا اساسيا فى اثنولوجيا جزر (بانكس) Banks وجزر سالمون الشرقية وهى :

The Melanesians Studies in Anthropology and Folklore (London) 1891

* Codrington, the melanesian languages, 1885

** Lévy Bruhl, « L'expression de la possession dans les langues mélanésiennes », in « Mémoires de la Société de Linguistique de Paris », T XIX.

(3) يتحدث (ليفى برول) كذلك عن الاضافة بالضمير المتصل فى =

ولكن هذه الالفاظ ، من انا وشخص وفردية ، التى تستعمل بالتوالى فى الصفحة الواحدة ليست مع ذلك بالمترادفة . افلا يمكن أن يجر اقترانها هذا من ليست لهم الخبــرة الكاملــة الى الاعتقــاد مثــلا بان الشخص الذى يصوره الضمير خير تصوير يلعب دورا فعليا فى التحــام الموضــوع بالانــا ؟ (1) .

ان هذه الاستنتاجات المختلفة تجرنا الى أرض رجــراج ، فعلينــا ، اذا اردنا تفادى هذا الخطر ، أن نمعن فى بحثنا .

لقد فحصت عدة مآت من الكلمات فى لغــات او لهجــات الارخبيــل الكاليدونى وعددها ست وثلاثون ، فتبين لى انه لا يوتى دائما بالضمير متصلا بالمضاف للدلالة على العلاقة بين الموضوع والانا . فمجموع الاحشاء (مــا عدا الكبد (2)) والمجموع النفسانــى والميــدان الوجدانــى ، اى كــل هذا العالم الخاص الذى تجرى فيه مختلف الانفعالات وتتضارب ولا تخفى فيه ابسط الردود الاولية ، كان يجب أن تكون اضافة المفردات المتعلقة به كلها من الصنف الاول ، ولكن الاسماء التى من هذا الباب العضــوى او النفسانى كلها تقريبا من الصنف الثــانــى .

فيقــــال :

قــدمــى	قاــب لــى
بــطــنــى	احشــاء لــى
راســى	تفكيــر لــى
عدة القارب (هو القارب)	قــارب لــى

= عدد من اللغات الميلانيزية ، ويقول ان ما تعبر عنه هذه الاضافة فى كلمة « اصبعى » مثلا ليس فقط ان هذا الاصبع لى وليس لغيرى ، بل كذلك ، وربما على الخصوص ، ان هذا الاصبع هو انا بالمشاركة . انظر :
L. B., (1949), p. 140

(1) انظر المدخل (ق 4 — ج — 1) .

(2) للاعتبار الذى سيشرحه فيما سيأتى :

حياتى (ذريتى)	حياة لى (حياتى الخاصة) (1)
طـوطمـى	الـه لـى
اثـرى	قـول لـى

وبعد هذه الامثلة التى يسهل الاكثار منها لم يعد من الممكن ان نقول ان الضمير المتصل ، فى الاسماء التى من الصنف الاول ، يدل على تماثل فى الجوهر بين الشىء وصاحبه . أو ليس قلبى وأحشائى وتفكيرى وقولى هى كذلك اشياء شخصية ، مثلها فى ذلك مثل ذريتى أو اثر خطاى ؟

وعليه فلا يصح ان نفترض ان الاسماء مصنفة تصنيفا تابعا للكائن البشرى (2) ، ولكنا اذا جعلنا الاسماء التى من الصنف الاول فى جدول رأيناها تتجمع من تلقاء ذاتها ، فى بعض الانواع المتقاربة ، وهكذا نجد الاقسام التالية :

ـ الاسماء التى تدل على الملامح (راس ، وجه ، أنف ، طلعة الخ)

ـ الاسماء التى تبين حدود الاشياء وخطوطها (اجزاء الجسم ، العظام الطويلة ، اغصان الشجرة وجذعها ، عدة الزورق الشجرى) (3).

---

(1) من معانى كلمة Moru ، عند الكاناك ، الحياة والذرية . وحياتى تعنى ابن اختى ، ابنى اى حياتى المولودة ، هاته التى تشارك فى. اما حياة لى فمعناها حياتى الخاصة ، هاته التى احملها . انظر :
M. L , (1935), pp. 188-189

(2) اى كما ظن (كودرنجتون) حسبما تقدم آنفا .

(3) Pirogue اسم مقتبس من لغة الكارايب Caraïbe ، ويطلق على قارب مصنوع من جذع شجرة محفورة او من قشور الشجر او جلود مخيطة ، ويسير بالمجاذيف واحيانا بشراع على عمود صغير ، وقد يقرن زورقان ويصل بعضها عندئذ الى احجام عظيمة . وكانت تحمل ، ايام هجرة البولينيزيين ، اسرا تتألف من 150 الى 180 فردا .

ركب هذا الزورق ابن بطوطة اثناء رحلته الى السودان : « ومن تنبكتو ركبت النيل فى مركب صغير منحوت من خشبة واحدة » **الرحلة** ، ج 2 ص 206 ، مصر 1964 .

ــ الاسماء التى تميز وتعين الفرد (امور الزينة الشخصية كالريش(1) وبالنسبة للشجـــرة : الزهـــرة والثمـــرة) .

ــ الاسماء التى تعين مكان المرء فى العشيرة او فى الميدان الاسطورى (الاجداد للام والطوطم) (2) .

ــ اسماء الاشياء التى تقوم مقـــام الانسان (الصورة ، الذريـــة ، الكبـــد) (3) .

ويتجلى لنا من هذا التجمع شىء آخر غير ذلك التقسيم الذى استوحى من اعتبارات سيكولوجية متعلقة بالكائن (4) فالميلانيزى ينظر الى الجسد نظرة تشبه تلك التى لاحظناها فيما سلف عند الفنان الميلانيزى الذى يجعل، بجوار المستطيل الذى يمثل الجذع ، مستطيلا صغيرا ليدل به على الجنب، او يضع فوق الرأس قرصا يمثل القفا . ان الاهلى يرى حـــدود الاشياء ، كما يرى كل الجزئيات التى تقطع خط هذه الحدود او تجليه مثل الاعضـــاء والانف وعدة السفينة وقرون جراد البحر . ويجمع السمة او العلاقة التى تميز الشىء او الجسد مع هذا الشىء او الجسد فى نظرة واحدة ، فالسمة

---

(1) يعنى الريش الذى يتخذه رجال الكاناك زينة ويغرزونه فى شعر رؤوسهم .

(2) يشير الى انتساب المرء لعشيرة امه وطوطمها ، وسيوضحـــه (ف 7 ق 2) على الخصوص . وانظر شرح الطوطم Totem فيما يأتـــى (ف 5 ق 1) خاصة .

(3) لا يقصد الكاناك بصوره الجد المنحوتة مجرد تمثيل هذا الجد ، فهى بديله الحقيقى ، وتعفيه من ان يعود بهيأته العظمية وبرائحته الكريهة.

والبدائيون عموما يعتبـــرون ان « صور الكائنـــات ، سواء كـــانت مرسومة او منقوشة او منحوتة ، حقيقية مثل هذه الكائنات ذاتهـــا » .

انظـــــر M. L., (1953) a, pp 34-35 ; L. B.,, (1951), p. 41.

وفى شأن تمثيل الذرية للاخوال : (ف 7 ق 5) وفى نيابـــة الكبـــد عـــن صاحبها نهاية هذا القسم .

(4) هـــو (كـــودرنجتـــون) .

مثل قنبرة الريش التى يغرزها الخال فى شعره (1) ، والعلاقة مثل قرابة الام الخ .

يدرك الميلانيزى كل ذلك بدون خلفية ، اى دون ان يتدخل العمق فى ادراكه . فهو لا يستخدم البعد الثالث . انه يجعل فى مستوى واحد الخال وابن اخته عند ما يرى ابن الاخت ، والجد وحفيده عند ما يرى الحفيد ، واى شخص آخر يكون فى مثل هذا الوضع والتقابل (2) . انه يجمع المتقابلين فى نظرة واحدة على غرار هذه الترجيعات rappels التى يضعها الفنان عندنا حول صورة الشخص ليجليها (3) . او بتعبير اوضح مثل الترجيعات التى يبرع الرسام الهزلى فى وضعها بطريقته الخاصة ليجعل من الشبح Silhouette الذى يرسمه صورة تركيبية تمثل الشخص المقصود اصح تمثيل ، وهكذا نجد ان للاهلى نظرة هى فى آن واحد واقعية وذهنية (4) ، اى انها شبه لمحة تركيبية تجمع بين الجسد ودوره

---

(1) l'aigrette اعظم زينة عند الكاناك ، وتصنع اليوم من ريش الديك ، ويجعل بداخلها قطع من ريش احد الطيور ذات الخواص السحرية ، وهى علامة يمن ، تغرز فى الرأس فتدل ، باضطرابها مع هب النسيم ، على ان النفس الذى ينعش الطبيعة والناس ملائم ونافع . واذا اراد احد ان يثنى على عشيرة ذكر قنبرة رئيسها . وتغرز بعد الموت قنابر العظماء بقمم الجبال . انها تشارك فى صاحبها ، بل انها نفسه ، فعند ما يموت الخال يدخل ابن اخته الى كوخه ويأخذ قنبرته ، ويقصد (لينارت) ان الاهلى لا يتصور الخال بدون قنبرته . انها تدخل اذن فى مفهوم الخال ، اى انه يجمع بين الجسد ودوره المجتمعى (انظر الفقرة التالية و ف 7 ق 1) وكذلك M. L.. (1932), p. 289 ; (1953)a, p. 117

(2) اى ان الاسم الذى يعنى ابن الاخت يشمل كذلك الخال ، والاسم الذى يطلق على الحفيد يعنى الجد ايضا الخ . وسيخصص المؤلف لشرح هذه المسألة المهمة فى فهم الذهنية الكاناكية القسم الثالث من الفصل السابع .

(3) فصورة ابن الاخت الحاضر تتجلى بصورة الخال المستحضرة فى الذهن . وهكذا ...

(4) انظر المدخل (ق 4 — د — 66) .

المجتمعى (1) فى المظهر المميز لهما . انه يؤلف ، من الاشياء التى يراها ، شبحا ، وهذا الشبح هو الذى يعطى شكلا للصورة التـــى يتمثـــل فيهـــا الكاناكى الجسم البشرى .

وقد تكفل النحو بنقل وجوه هـــذا الشكـــل الى اللغـــة ، اذ صنف الاسماء حسب كون المسمى ملتحما بصاحبه عن طريق الاتصال المباشر او عن طريق علاقة ما . فاذا كانت اعيننـــا تدرك الاتصال المباشر وكـــانت القاعدة النحوية ، فى التعبير عن هذه النظرة ، واضحة بينة (2) ، فاننـــا نحتار عند ما يتعلق الامر بالعلاقة المذكورة . فقد لا نهتدى الى طبيعة العلاقة التى راعاها التفكير الاسطورى عند الكاناك . ومن ثم كثرت فى هذا الباب الاحوال التى تبدو لنا شاذة ، مع ان الامر فيها امر علاقات اقرها المنطق الميـــلانيـــزى .

فالكبد مثلا اسم من الصنف الاول ، وسائـــر الاحشاء مـــن الصنف الثانى ، لان الكبد عضو جوهرى ينتزع من جوف الضحيـــة ليحمـــل الى النصب (3) ، فهو لذلك بديل من الضحية ، ومن ثم اعتبر مضاهيا للانسان، وكان حكمه فى النحو حكم الانسان .

اما السرة فهى بالعكس اسم من الصنف الثانى ، فلا يقـــال سرته ، بل « سرة له » . فبينما هى فى نظرنا جزء متمم لشكل البطن ، نجدهـــا تذكر الميلانيزى بحبل السرة ، اى انها علامة حية على الرباط الجليل الذى ربطه بالام ، انها تدل على علاقة ، وقد خصص النحو طريقة فى الاضافة لابـــراز هـــذه العـــلاقـــة (4) .

---

(1) Personnage سيبين (لينارت) ان مثل الميلانيزيين كمثل اشخاص المسرحية ، لا ثمة لهم الا بالدور الذى يؤدونه (انظر على الاخص ف7ق1).

(2) هى الاضافة بضمير متصل بالمضاف .

(3) يتكون من اثافى وقدور تطبخ فيها القرابين . انظر الملحق الثالث.

(4) راعى المنطق الميلانيزى هذه العلاقة واغفـــل الاتصال المباشر يرى (بيبرميتى) ان هذه المسألة « جديرة بأن يعاد تحليلها تحليلا طويلا باستعمال معطيات السيكولوجيا . فما هو جوهرى ، فى رأيى ، هو معرفة وجهة النظر او القيم التى يعد بالنسبة اليها جزء من المـــذات ملكا للذات اولا ، وهل يجب ان يربط بمفهوم الجسد اولا ، وهذا مـــا نشك فى امكـــانـــه» . P. Métais, (1956), p. 62

اجـــزاء الجســـد

وعالم المعدن والنبـــات (1)

اننا اذن على بينة من الصورة الصحيحة التى يتصور الميلانيزى فيها جسده الظاهر . فلننظر ، الآن ، كيف يميز ويسمى اهم عناصر هذا الجسد، وكيف يعرف جوهره . وهذان سؤالان مرتبطان لا يمكن الفصل بينهما .

انه يجمع الاجزاء المهمة من الجسد فى ثلاثة عناصر ، لكل عنصر منها اسمـــه وتعـــريفـــه :

ـــ غشاء السطح الظاهرى من الجسد : الجلد Kara وهو لفظ يعنى كذلك قشـــرة الشـجـــر .

ـــ كتلة اللحم والعضلات : Pie التى تدل على ما تماسك او تعقد اى على لحم الثمـــرة ونـــواتهـــا (2) .

ـــ اجزاء الجسد الصلبة : الهيكل العظمى الذى يشمـــل العظـــام القصيرة والطويلة Ju ، وهو لفظ يعنـــى ، ايضا قلب الخشب وحطـــام المرجان ، ويسميه المعمرون بأنابيب الغليون ، انه الحطـــام المتـــراكم فى الشواطىء او على صخور البحر وكأنه عظام مقابر بحرية (3) .

---

(1) يبرز المؤلف ، فى هذا القسم ، ان اسماء اجزاء الجسد مشتقة عند الكاناك من عالم النبات ، فالكاناكى يدرك عددا من جوانب الكون من خلال نظرته الاسطورية التى تجعله يعتقد الوحدة ، فى البنية والجوهر ، بين ذاته وعالم النبات . وكأنه مدفوع فى تصرفاته بأسطورة الوحدة .

ولم يصغ هذه الاسطورة فى قصص ، وانما تظهر من خلال الاشكال الاسطورية لحياته .

وارجع ، فى توضيح ذلك ، الى المدخل (ق 4 ج ـــ 10) .

(2) يذكر ((لينارت)) فى **قاموســـه** ان هذا اللفظ يـــدل على اللحـــم ولب الثمار ، دون اشارة الى نواتها كما هنا .

(3) هى ثلاثة اشياء تنطبق عليها ، فى نظر الاهلى ، صورة الهيكل العظمى بسبب بنيتها الظاهرة M. L, (1953)a, p. 76

العظام المغلفة Péré ، اى الجمجمة (1) والظفر وصدف البر والبحر والقرعة (2) ، ويطلق توسعا على القنينة من زجاج .

ولا تدخل الاحشاء فى هذه التعاريف الخاصة بالجسد ، لان اصلها ودورها الجوهرى يوجدان فى ميدان آخر .

ولا ينبغى ان نستخلص من هذا ان (الكاناك) يجهلون كل شىء عن وظائف الاعضاء ، فهم يعتبرون ان الاغذية الصلبة والاغذية السائلة تدخلان انى السجد من قناتين مختلفتين ، هما المرىء والحنجرة ، وحجتهم ان الاشياء الصلبة والاشياء السائلة تستفرغان من مخرجين اثنين (3) .

بيد انهم لا يهتمون بذلك قدر اهتمامهم بالدور الذى تلعبه الاحشاء فى الانفعالات . فالمجال الحقيقى لاهتزازاتها هو فى هذا الميدان الوجدانى .

وان فراغ بطن الانسانين الاولين اللذين لقيهما (جوماوى) Gomawe من الاحشاء مع اهميتها فى الحياة الشعورية لدى الانسان الحى ، لذو دلالة قيمة فى هذا الموضوع . ولكل حشى اسمه الخاص :

فالكلية وجميع الغدد الباطنية تحمل اسم ثمرة تماثلها فى المظهر ، مثل جوزة العنق عندنا (4) . والكبد هى الوحيده التى تحمل اسما خاصا بها (5) ويتجاوز الفولكلور المتعلق بها حدود ميلانيزيا .

---

(1) لا تعد الجمجمةعظما ،لانها لا تحملالمادة الحيةكما تحملها العظام الاخرى وانما تضمها فى باطنها . وليس للهيكل العظمى قدسية ، فيشتت ولا يحتفظ منه الا بالجمجمة . لا لانها تضم التفكير كما قيل (فمركز التفكير، عند الكاناك ، فى الاحشاء) ، ولكن لانها لا يقابلها شىء فى النبات ولذا لا تفسر به . انها اذن من العناصر الخاصة بالانسان . انظر M. L., (1953)a, p

(2) Calebasse «واكثر ما تسميها العرب الدباء» يفرغ باطنها وتستعمل وعاء للشراب ، واطلق اسمها ، توسعا ، على كل وعاء فى مثل شكلها كما حدث فى اللغة العربية ايضا . الا انها عند الكاناك لا تشمل القنينة من زجاج (انظر **قاموس** المؤلف) .

(3) انظر ما سيأتى (ف 12 ق 1) .

(4) تفاحة آدم *la pomme d'Adam* بالفرنسية

(5) انظر ، فى شأنها ، نهاية القسم السابق .

وتذكر الرئة بأوراق الشجرة الطوطمية (1) Semen carpus atra Küni والامعـــاء ليــانـــات liames متلافـــة .

فهل كان اغلب الاسماء الدالة على اجزاء البدن الباطنية منبثقا من عالم النبات بحكم المصادفة ؟ ام ان الامر لا يتعدى مجرد التشابه فى الشكـــل ؟ او ان هناك مغزى عميقا ينبغى لنا استخلاصه ؟

ليس فى هذه التسميات النباتية اى صدفة ، فهى تكشف لنا فقط عما بين الانسان والشجرة من وحدة فى كل من البنية والجوهر .

انها نتيجة لنظرة الميلانيزى الاسطورية ، فهو يجهل ما نسميه نحـــن أسطورة ، وهو اشد جهلا بما نعنيه بالوحدة identité ولكنه يدرك اشكالا من الوحدة بواسطة تصورات نعجز عن تخيلها ، وهى تصورات اسطورية، من جملتها الوحدة فى البنية والجوهر بين الذات وعالم النبات (2) ، وهو اتحاد من القوة بحيث يمكن ان ننظر الى الميلانيزى وكأنه مدفوع فى تصرفاته بأسطورة الوحدة ، نحن هنا امام هذه الاسطورة التى لم يعبر عنها باللفظ وانما نشهدها قائمة من خلال ما تكتسيه الحياة الميلانيزية مـــن اشكـــال اسطورية (3) . ويكفى فى هذا الشأن ان نصيخ السمع لاحـــاديث الكاناك اليـــوميـــة .

---

(1) وذلك لانتفاخ هذه الاوراق ، واسم الشجرة بالعربيـــة « حب الفهم » او « البلاذر » وهى شجرة التفاح الكاناكية . وتقدس فى الجزيرة بأكملها . وتنتسب بعض الجماعات الى ثمرتها الشبيهة بالمتفاحة وتبـــرز منها نواة كأنها لوبياء انتفخت عند نباتها . وقد رأى الكاناك فى هذا الشكل صورة فرج المراة (انظـــر ما سيأتـــى ف 5 ق 4) خصـــوصا ، وكذلك
M. L., (1930), pp. 22,199-201

(2) وكذلك الاتحاد بالصخر والسمك والعالم الخ .

(3) يقول (ليفى برول) عن التصورات التى يكونها الفرد فى نطاق هذه الوحدة انها « تصورات يحس بها ويعيشها اكثـــر ممـــا يفكـــر فيهـــا »
L. B., (1960), p. 522

فهذا شيخ يحتج لدى دركى على استخدام ابنه الذى ما يزال صغيرا لا يطيق القيام بأعمال البيض الشاقة ، ويجس ذراعى ابنه ويقول :

« انظر الى ذراعيه ، انهما ماء » .

ولا يقصد بهذه العبارة معنى مجازيا (1) ، فالطفل فى نظره شبيه بفرخ الشجرة الذى يكون اول الامر مائيا ، ثم يصبح مع مر الزمان مخشوشبا صلبا (2) .

ويصفر كذلك فرخ الشجرة وييبس اذا ما جف ماؤه . ولهذا يقول الكاناكى ، عند ما يتحدث عن طفل كنيح :

« انه ينمو اصفرا » .

وعند ما يمر شاب انيق متشامخا ، وبشرته تلمع بعد ان ادهن بزيت الجوز الهندى (3) ، تعجب فتيات ميلانيزيا بهذا التناسب فى مقدار الرطوبة التى يكتسب منها الجسم غضارته ويقلن :

«ان الماء (اى المائية) يتراءى من خلال بشرته» .

ولا يتجوزن فى القول ، فهن مقتنعات ، كما اقتنع اجدادهن ، بتماثل المائية التى تملأ براعم الاشجار والمائية التى تجرى فى الياف الكائن البشرى. ان ما صار عندنا ، مع تقادم العهد وزوال الصبغة الدينية Sécularisation شعرا ما زال لدى الميلانيزيين واقعا يعيشونه . فحتى الشجرة تتدخل فى حياة الميلانيزى وتعمل لصالح افراد اسرته . وكثيرة هى القصص التى تتحدث عن شاب يصعد فى الارض نحو الغابة الى ان تتبين له فيها شجرة

---

(1) كما نقصده نحن فى قولنا « ماء الوجه » و « ماء الشباب » ففى لسان العرب قال ابن برى : يقال وجه مموه ، اى مزين بماء الشباب ... والموهة ترقرق الماء فى وجه المراة الشابة . وموهة الشباب حسنه وصفاؤه»

(2) انه لا يشك فى ان الطفل شبيه بالعود الغض ، اى بساق شجرة الموز ، هذه الساق التى هى اسفنجية اكثر مما هى ليفية. M. L., (1953)a p. 75 ويقال ، فى العربية ، جارية رطبة وشاب رطب او رطب العود ، وشباب غض ، واذا هرم المرء قيل انه خرف .

(3) يمضغ الرجال الانيتون لب الجوز الهندى (النارجيل) ليستخرجوا زيته ثم يبصقون هذا الزيت على جسمهم ويدهنون به ibid

الجد او شجرة اخرى من نفس النوع (1) ويرمى الشجرة بفأسه ، فاذا لم ينغرس فيها الفأس قال :

« انهـا ليست بأبى ولا بأمى » .

ثم يوغل قاصدا شجرة اخرى مماثلة ويأرجح فأسه ويرمـى بهـا فتنغرس فى الجذع ، وعندئذ يسمع صوتا بشريا يهتف من باطن الشجرة :

« هـل انت طـريـدى ؟ »

— نعم ، جئت ادعوك لانى اريد ان تصنع لى كوخا ❋

ولا حصر لمثل هـذه القصص .

وتجرنا هذه القصة الى الميثولوجيا . فكل كاناكى يعلم ان جسده خرج من جذع معين فى الغابة . وكل ميلانيزى يعرف الفولكلور الـذى يبين ان بعض الثمار المستديرة غير الصالحة للاكل والمتدلية من الاشجار هى ذرية منحدرة من الارومة الاولى ، ولا احد ينسى ما طرا لعدد من الازواج بعد

---

(1) ان جغرافية الكاناك حية ، فلكل شجرة وحجرة بالقرب مـن القرى ، علاقة بفرد من الماضى ، اى بروح ، اذ يعتقد الكاناكى ان الميت ينزوى فى شجرة ، وتصير الشجرة حينئذ من قرابة ذرية الميت . فاذا جاء واحد من ذرية الجد المنعزل فى الشجرة وضرب هذه الشجرة بمزراقه او فأسه خرج من الجذع الخاوى كائن جديد ، اما رجل او امرأة . وذلك اصل عدد كبير من العشائر . وشجرة الهوب houp ، هى التى يحيا فيهـا الاقرباء حياة اخرى (ف 3 ق 3 ، 5 و ف 8 ق 2) وكذلك :
M. L., (1930), p. 201 ; (1953)a pp. 77, 83.

❋ Leenhardt, « Documents Néo-Calédoniens », p. 426
يشير المؤلف الى قصة طريد طاووا التى تذكر ان عشـيرة حنقـت على طريدها لما به من عاهة ، فقالت له ذات يوم « سوف تسكن شبه الجزيرة الصغيرة هناك ، وسنمكث نحن هنا فى الاعلى ، ثم انه لم يكن فى الجزيرة كوخ ، فأخذ الطريد فأسه وسار على اربع وتسلق الجبـل الى ان وصـل الغابة فلحظ شجرة (الهوب) ورمى جذعها بفأسه الخ .

والطريد يعنى عند الكاناك من جهة آخر مولود من الذرية . ومـن جهة اخرى كل افراد الجيل الصغير ، اى جيل الحفدة ، فى مقابل جيـل الابكار اى الاجداد واجداد الاباء الذين يعدهم الميلانيزيون اخوة ابكـارا لحفدتهم ويتوجه دائما بالدعاء للاخوة الابكار . انظر الملحق السادس .

الخصام : يقطع احد المتخاصمين الملاجة ويتوارى ، انه يعود الى شجرته الاصلية ويسترد مكانه فيها كثمرة ، ويبقى هناك « كصورة اسطورية معلقا امام انظار الجميع مدى اجيال واجيال .

وتوضح لنا هذه القصص القديمة ما يكنه الكاليدونى فى قلبه من اقتناع بأن الجوهر الذى يعطى للجسم البشرى شكله هو عين الجوهر الذى يستمد منه النبات شكله . غير ان هذه الاسطورة ، اسطورة الوحدة، ليست مصاغة فى قصص ، وانما يحسها كل واحد ويعيشها فى صميم كينونته .

ولو تعمقنا فى البحث لوجدنا انه ليس من السهل دائما قياس المسافة التى تفصل القصص عن الواقع . فهذا مولود يفرغ عقيه فى اول قماط له من (البالاسور) (1) . ويسر لذلك القوابل حوله . لان الطفل يثبت بهذا انفعل حيويته . فالعقى فضلة من قشرة بالية شبيهة بالقشور التى تبتل وتتعفن ثم تنفصل عن اشجار الغابة وتسقط . لقد تخلص الطفل من البقايا الليفية لحياته الاولى فى بطن امه . ولم يبق فيه سوى قشرة جديدة غضة، هذه القشرة التى هى شرط صحته وحياته . واذا ما خرجت فى غائط يابس اخيرا توقفت الحياة وقضى على المرء (2) .

وقد حكيت ، فى غير هذا المكان *، انفعال احد اعوانى من الاهليين ذات ليلة ونحن نعالج شخصا نحبه . اتانى هذا العون فى طبق من

---

(1) Balassor ثوب يصنع من قشر الشجر ، اذ يدق القشر لتستخرج اليافه ، وتضفر منها حبال صغيرة او تصنع منها تنورات للنساء . ويسمى الكاناك هذا الثوب كنزا ، لانه يحمل عندهم فكرة الحياة والتبادل، ويلعب فى تقاليدهم دورا عظيما . اذ يهدى فى الحفلات العائلية عند الولادة وعقود الزواج ، ويستخدم كرسائل لتبليغ الاخبار ويتبادل ، وتعقد منه عقد تدل على المعاهدات السياسية . ولا يشنق احد نفسه الا بحبل من البالاسور. انظر M. L., (1935) a, pp. 79-84 و (ف 3 ق 7)

(2) يطلق اسم واحد على فضلات قشور الشجر وعلى العذرة ، وبالاخص على آخر غائط قبل الموت ، وانظر فيما بعد (ف 12 ق 2) وكذلك M. L., (1935) ; (1953) a, p. 85

* Gens de la Grande Terre, P. 85

الاسل ، بثلاث كرات مسودة التقطها بعد ما قضى المريض حاجته ، وقال لى هامسا وهو مضطرب وعيناه مغرورقتان بالدموع :

« ارايت انه القشر ، لقد انتهى كل شىء » .

لقد كان متأكدا من طبيعة ما التقطه . ولكنه ، مع خطئه الذى يرجع فى اصله الى غابر الازمان ، كان مصيبا من حيث انه سرعان ما خمدت انفاس صاحبنا ، رغم جهودى الضعيفة واستخدامى للاسبرتين وزيت الكافور (1) . انه فقد قشرة الحياة .

ولكنى اردت ان اتحقق من هذه القيمة التى تعزى للقشر . فطلبت من تلامذة مدرستى ان يأتونى بما لديهم ، فى سللهم من قشور (2) . ولم اسألهم عما اذا كانت لديهم هذه القشور ام لا ، فربما دعاهم سؤالى الى الانكار ، وانما سرت على اعتبار انه من الطبيعى ان يكون لدى كل ميلانيزى بعض القشر فى السلة التى يحفظ فيها شؤونه الخاصة . وتبقى مفتوحة لا يسرق منها شىء ابدا (3) .

فقام كل من لديه قشر وقدمه الى بجلال . لقد حرص اذن آباء هؤلاء التلاميذ على ان يأخذ ابناءهم معهم هذه القشور او ان التلاميذ انفسهم ارادوا ذلك ليصحبهم شىء يعرفونه الى مجهل المركز التبشيرى . انهم يجلون اجلالا لا حد له هذه القطعة من العود التى تشدهم بكل اليافها وبالعديد من وشائج كينونتهم الى تقاليد اجداد الام الذين يملكون زمام حياتهم (4) .

---

(1) Spartéine شبقلى Alcaloïdes يستخلص من الجنستا والرثم والوزال ، ويستعمل مقويا للقلب .

ويستخدم الكافور فى شكل محلول كحولى او زيتى كمنعش للجهاز العصبى المركزى ومقو للقلب .

(2) سبق الحديث عن مدرسة المؤلف وتلامذته فى المدخل (ق 7 — د) والقشور المذكورة ذات خواص طبية أو سحرية ، ويحرص الكاناك على حفظها فى سللهم التى سيتحدث عنها فيما يلى . انظر :
M. L., (1953) a, pp. 84-85

(3) يصنع الكاناك السلال من الاسل او شجر الكاذى ويضعون فيها الاشياء الشخصية والعائلية من ثياب وكنوز ، اى النقد الكاليدونى الخ . ويقدرها الشيوخ تقديرا خاصا بسبب ملك ، وعلى الاخص السلة المقدسة . انظر (ف 3 ق 5) وايضا : M. L., (1935)

(4) لانهم من سلالة امهم ، ويجرى فيهم دم اجدادها . فسيل الحياة العضوية لا يمر عند الكاناك ، حسب المؤلف ، عن طريق الاب الذى انما هو مقو (انظر تفصيل ذلك ف 7 ق 2) .

ان برور هؤلاء الناس ، في مختلف تصرفاتهم ، بقشر المحتفبر او قشر السلل يجعلنا نلمس ما يحسونه من وحدة . افلا نلاحظ ، ونحن امام هذه المواقف الصريحة ، ان اساطير الشجرة ، هذه الاساطير التي كنا نخشى منذ لحظة ان تكون خالية من كل معنى ، قد اتخذت معنى جديدا ؟ اننا لـم نعد نعرف اين ينتهي ، في قلب الميلانيزي ، الواقع الاسطوري واين ينتهي الواقع التجريبي . فالشجرة التي تغرس ، يوم ميلاد الطفل ، في الحفـرة التي دفنت فيها سرته يمكن ان تمثل واقعا شبيها بواقع الطفل (1) . وقـد جرت عادة الكاليدوني على ابعاد الشخص الغريب عن القرية قائلين :

« ان شجرتك ليست هنا » ، ويدل ذلك حقا على ان الشجرة تعطي للمرء حقيقته المجتمعية والمدنية (2) .

وهكذا يعطينا الميلانيزي ، وهو قليل البضاعة من الاساطير ، مـا هو خير من القصص العجيبة ، انه يتيح لنا النفوذ ، ونحن بجانبـه ، الى باطن هذا الواقع الذي تتجلى فيه للعيان الاشكال الاسطورية لحياته وتتخذ فيه تعابيره الكلامية رنينا اسطوريا تبدو لنا الاسطورة مـن خلالـه واقعا معـاشا حقـا (3) .

لا يمكن الاعتراض على ما هو معاش ، غير ان هناك شيئا قد يلاحظه من لم يرقه استعمالنا ، في هذا المقام ، للفظ « الاسطورة » ، فيقـول ان هذه الالفاظ المشتركة بين الانسان والنبات لم تصدر عن الاعتقاد في وحدة اولية بقدر ما هي صادرة عن نظر الى العالم نظرة تشبيهيـة . فالانسان يسقط ذاته في العالم ، ثم تساعده نظرته التشبيهية على ان يجد ذاتـه في جزئيات هذا العالم وان ينسبها الى نفسه وان يسميها (4) .

---

(1) هناك شجرة صغيرة من فصيلة الزنبقيـات ، لهـا ساق لحيم يحتفظ بغضارته مدة طويلة بعد ان يقطع . وهي رمز حياة الطفل . وتستخدم عند ميلاده كرسالة ، « وفي طول بقائها بعد غرسها ضمان لحياته » انظر ما سيأتي (ف 5 ق 2) وكذلك M.L., (1953)α, pp. 76-7

(2) كما يسأل المرء عندنا عن شجرته ، اي اصله ونسبه ، لكـي يحدد مكانه في المجتمع .

(3) سيبين (لينارت) غير ما مرة ان الاساطير ليست سوى قطـع من حياة الكاناك تحكي بلغة من الرموز والصور (انظر مثلا ف3ق2،7) .

(4) من شجر ونبات وسمك الخ . وانظر في شأن الاسقـاط عنـد المؤلف ما سيأتي (ف 5 ق 2) .

وهذه ملاحظة مهمة ، ولكنها لا تنطبق الا على الثقافات التى تطورت وخرجت من الميدان الدينى الى الميدان الدنيوى . أما الميلانيزى فبعيد عن هذه المرحلة ، ولا ينسب الطبيعة الى ذاته : انه لا ينظر اليها نظرة المشبه.

وسوف يوضح لنا اسلوبه فى التعبير ، مرة أخرى ، هـذا النقص . فاذا كان من المألوف ، فى الغرب ، ان يدل على نهاية الشجرة بالقول « انها ماتت » ، وكان هذا الاثبات آتيا من تصور الموت تصورا عاما يشمل كـل انواع التلاشى التى نشهدها ، فان هذا التصور لا يوجد عند الميلانيزى ، اذ لا يموت ، بالنسبة اليه ، سوى الانسان والحيوان ، اما الشجرة فتهلك اذا ما يبست او تعفنت او سقطت ، واذا كانت هى والكائن البشرى مـن مادة واحدة ، فانها مع ذلك ذات وجود مغاير لا يمكن ان تنطبق عليه فى اى لحظة كلمـة المـوت (1) .

لا يوجد ، عند الميلانيزى ، توازن بين حياة الجسم البشرى والنبات، وانما هناك وحدة فى الجوهر ، ولو كان الكاناكى يقصد التمثيل Analogie او التشبيه Anthropomorphisme لذهب ، دون ريب ، بالتمثيل او التشبيـه الى منتهـاهما ، وقـال فى كلامـه ان الشجـرة المـماثلـة للانسان تموت كما يموت ولكن لغته لا تكشف لنا عن اى تفكير من هـذا النوع . فلا يقال ابدا ان الشجرة ماتت .

لا توجد نزعة تشبيهية يمكن ان تقوم مقام واقعية التعبير الاسطورى الذى يستخدمه الكاناكى . وعدم وجود التشبيه هو احد الاسباب العميقة فى المواقف التى جعل منها الفلاسفة مميزات للذهنية البدائية ، وهى عدم التمييز بين الناس والاشيـاء ، والتحـام الموضوع والـذات ، وسائر المشاركات فى عالم لا تراه العين الا فى بعدين اثنين . اذ يجب ان لا يعزب عن بالنا ان الميلانيزى لم يكتشف الشجرة ، وانما الشجرة هى التى انكشفت له . كما هو شأن الموضوع فى كل معرفـة . فعنـد مـا يعيش الانسان فى غشاوة الطبيعة ولم يتخلص منها ، لا يكون منتشرا فى الطبيعة ، وانما هى التى تغمره ويعرف ذاته من خلالها . انه ليس بمشبه ، ولكنه مقيد بنظرته التى لا تميز ، وتجعله يحتضن فى كل واحد من تصوراته جميع العالم دون

---

(1) فليس عند الميلانيزى اذن هذا المعنى الكلى المجرد . انظـر مـا سيأتى (ف 3 ق 6) .

ان يفكر فى تمييز ذاته من العالم ، وهى نظرة يمكن ان نقول عنها انها نظرة التشبه بالعالم (1) .

ان بنية النبات اذن وبنية الجسم البشرى تتوافقان . فوحدة جوهرهما تمزجهما معا فى سيل واحد من الحياة . ان الجسد البشرى من هذا الجوهر الذى يخضر فى اليشب (2) ويصوغ اوراق الشجر ، ويملا بالمائية كل شىء حى ، وينبثق فى افراخ الشجر وفى كل شباب متجدد على الدوام .

فالجسم اذن مفعم باهتزازة العالم ، وهو بذلك غير متميز عن العالم .

تسمية الجسد (3)

كيف يسمى الميلانيزيون اذن هذا الجسد الذى لا يتصورونه الا من الخارج ولم يخلصوه من الطبيعة ؟ انهم يدلون عليه بلفظ Karo الذى يستخدم فى عدد من التعابير التى تتيح لنا ادراك معناه الخاص :

Karo rhe = جسم الماء ، اى كتلة النهر .

Karo so = جسم الرقص ، وهو عمود منقوش يدور حوله الراقصون (4) .

---

(1) Cosmomorphisme انظر المدخل (ق 4 — ج 10) .

(2) Jade حجر شفاف اخضر ، وهو اشبه الصخور بالطبيعة الحية انه عند الكاناك ، رمز الحياة التى لا تنقطع . ويتخذون منه عقودا من 100 الى 300 جوهرة ، وهو مما تزود به المراة عند زفافها . انظر (ف 3 ق 5 و ف 8 ق 3) .

(3) لاسم الجسم عند الميلانيزيين استعمالات مختلفة تدل على انهم يعتبرونه عنصرا مقوما ترتكز عليه واقعية الكائنات والاشياء ، ولكنهم لم يستطيعوا ان يضيفوا ، الى هذه الصورة التى يلعب فيها الجسد دور العماد صورة «انا» مرتبط بالجهاز العضوى ، ان الميلانيزى يجهل ان جسده ملك له ، ولا يستطيع ان يرى فيه احد العناصر المكونة للفرد وان كان يسميه . فبين تسمية الميلانيزى لجسده ومعرفته انه ، هو وجسده شىء واحد توجد هوة عميقة ، ولم يتخط هذه الهوه الا بعض الميلانيزيين عند احتكاكهم بالغربيين . ولذا يمكن تعريف البدائى فى نظر (لينارت) بأنه الذى يدرك الرابطة التى تجمع بينه وبين جسده .

(4) عمود من خشب يابس وصلب يزين بالاصداف والرايات ويرقص حوله الكاناك فى الاحتفالات الكبرى التى تسمى « البيلو » Pilou انظر (ف 4 ق 3 ، 5) وكذلك M. L., (1953)a, p. 169

Karo bara = جسم المخـــافـــة ، ويدل بذلك على الغصنـــة التـــى يتستر بها النساء لكيلا يرين ولا يراهن الاخ الاكبر ، لانه (تابو) (1) .

Karo boe = جسم الليل ، اى المجرة التى تعد هيكل السماء العظمى .

Karo nevo = جسم الحفرة ، وهو فراغها او هوتها (فهى لا شىء يحيط به شىء) .

Karo gi = جسم الفأس ، اى مقبضها .

Karo pâ = جسم المحاربين (الكتيبة من الجيش) .

Karo Kamo = جسم الانسان ، اى الشخص .

Karo tapêrê = جسم المنضدة ، اى رجلها ولا يصح هـــذا التعبير بالنسبة للكرسى Chaise ، لان فيه قضبانا فيعد بذلك كالشجرة .

---

(1) يمشى النساء على اربع امام الاخ الاكبر ، وينحنى الاخوة امامه ، ولا يمرون قربه وهو جالس ، ولكنه ، لكيلا يحبس الناس عن المـــرور ، يلتفت او يغمض عينيه او يقبل حجاب الاغصان بينه وبين المارة . انظر على الاخص (ف 8 ق 2) وكذلك M. L., (1930), p. 359
M. L., (1947), p. 137

اما (تابو) Tabou فمصطلح اقتبسه الاثنوغرافيون من الكلمـــة البولينيزيـــة Tapu وعمموه فصار يشمل تصرفـــات لوحظت فى مناطـــق اخرى ، ويطلق على ما هو مقدس وممنوع ، من اشخـــاص وحيوانـــات ونباتات واماكن وكلمات وافعال الخ . لما فيه من خطـــر على الفـــرد او الجماعة ، وينبغى بالتالى تجنبه . فالرؤساء والنبلاء فى بولينزيا مثلا «تابو» لا يجوز لمسهم ومؤاكلتهم فى اناء واحد . ويحمـــل لفظ التابـــو اذن معنيين متقابلين عند الغربيين هما المقدس من جهة والخطير والممنوع وغير الطاهر من جهة اخرى . وتـــؤدى العربيـــة ذلك بكلمـــة « الحـــرام » . وكمـــا يعنى التابو الشىء المحرم يعنى كذلك التحريم ذاته .

ويتعلق التحريم (التابو) فى جوهره بالاشياء الخارجة عـــن القواعد الطبيعية والمجتمعية ، وفى مقدمتها ما كان خارقا للعادة مثـــل الفواكـــه المزدوجة والتوائم وكذلك كل جديد .

ويعتقد البدائيون على وجه العموم ان انتهاك (التابو) يجر عواقب سيئة ، اذ تحل بمن ينتهكه مصائب فى ذاته او اهله او ماله الخ (من موت أو مرض او غيره ولا ينجو منها الا بمغفرة او كفارة او قربان .

انظر مثلا : J. Cazeneuve. (1967), pp. 183-199 ; Freud, 1965)
M. Mauss, (1967), pp. 242-244.

وخلاصـــة القول ان لفظ Karo يدل على العنصر المدعم الضرورى لواقعية الكائنات والاشياء . فالميلانيزى ، عند ما يجعل مقبضا لفأسه او يغرز ركيزة تكون محورا لدوران الراقصين ، يتصور الجسم عمادا وسندا. فللجسم اذن عنده مفهوم تقنى .

وكيف استطاع الميلانيزى ان يتجاوز هذا المفهوم الاولى ويحوره الى ان صار يحس بأنه ، هو ذاته ، مرتكز على جسده ؟ (1)

هذا سؤال عبث ، لان الميلانيزى لا يضـــع على نفسه مثل هـــذا السؤال ، ولا يمكن ان يخطر بباله ، فهو لم يتخلص من العالم ، ولا يتصور جسده فى صورة مكتملة ، ولو فكرنا فى الامر جيدا لوجدنا انه لا بد لكمال الصورة من ان يكون لها محتوى ، بينما المحتوى الخاص بالجسد غامض عند الميلانيزى .

ذلك ان الحياة والانفعال والتفكير تصدر جميعا مـــن عالم الاحشاء الذى هو شديد الشبه بعالم النبـــات . فالـــذات العضويـــة والـــذات السيكولوجية تلتف احداهما بالاخرى .

وان ما يحس به الكاناكى من وحـــدة فى الجـــوهر ، مـــن خـــلال معرفته الاسطورية بالعالم وعلى مستوى واحد ، هو الذى جعله عاجزا عن تصنيف الاشياء (2) . ان ما ينقصه على الخصوص هو مفهـــوم العمـــق . وينبغـــى للميلانيـــزى ان يضيف الى صورة الجسد التشكيليـــة التـــى يلعب فيها الجسد دور العماد صورة انا مرتبط بالجهاز العضوى . ولكننـــا بذلك نطلب منه المستحيل . فكيف يستطيع ان يعرف هذا الانا الـــذى نعلم كيفياته عنده من المثال الكلاسيكى الذى يحكـــى فيه عن شخص اتهم بأنـــه ارتكب ، وان كان نائما ، سرقة فى قرية بعيدة . وتقبل الحكم عليه دون ان يجسر على الاستشهاد بما يرفع عنه التهمة ويثبت براءته ، لانه يجهل ماذا

---

(1) صار الميلانيزى يتصور ان نفسه مرتكزة على جسده بعد ان كانت منتشرة فى الميدان المجتمعى ــ الاسطـــورى ، كمـــا سيأتـــى على الخصوص فى (ف 11 ق 5) .

(2) ارجع الى المدخل (ق 7 ــ ج ــ 3) .

صنع فى هذه الحالة الغامضة ، حالة انفصام ذاته وهو نائم ؟ (1) اذ كيف يمكن الربط بين هذين الوجودين : وجود الانا ووجود الجسدفى وجود واحد؟

وهكذا امكن ان ينجر جسد الميلانيزى من جهة الى تصرفات كلهـا اجلال للعالم وللنظام المجتمعى ، مثل ما سنراه فى تقشف الزوجين حين زراعة الحقول (2) ، ومن جهة اخرى الى مغامرات لا تخطـر بالبـال ، بسبب ما يحسه من مشاركات بينه وبين الكائنات والاشياء .

ان الميلانيزى يجهل ان جسده ملك له . وبذاك يبقـى عاجـزا عن تخليص هذا الجسد من العالم . انه لا يستطيع اخراجه من وسطه الطبيعى والمجتمعى والاسطورى (3) . انه لا يستطيع عزله ولا يرى فيه احد عناصر الفـرد .

قلنا اول الفصل ان هوة عميقة توجد بين اللحظة التى يسمى فيها الكاناكى جسده واللحظة التىيعرففيها انه هو وجسدهليسا سوىشىء واحد وقد وصلنا الى شفا هذه الهوة التى بقى الميلانيزى وراءهـا منـذ آلاف السنين . ويمدنا موقفه هذا بطريقة فى تعريف البدائى .

---

(1) يوجد فى الكوخ الكبير ، كوخ الرجال ، رف ينام فوقه من يريد ان يرى جده ليستخيره او يطلب منه ان يرشده الى مرتكب جريمة مثلا . وفى هذه الحال لا يستطيع المتهم ان يدفع التهمة عن نفسه بأى شىء . فاذا ما احتج رفع صاحب الرؤيا سبابته وقال واثقا من نفسه : « لقد رأيتك عند ما كنت نائما » ويحتار المتهم ويخالجه الشك ، فلربما انساقت روحه، عند ما كان نائما ، الى بعض الاهواء الخطيرة ، انظر (ف 3 ق 3) و M. L., (1953) a, p. 194.

(2) لا يقرب الرجال زوجاتهن منذ تدشين الموسم الذى تزرع فيه اليام (انظر ف 3 ق 3) لمدة تتراوح بين الخمسة ايام والعشرين يوما ، وذلك حسب نظام القرابين الذى يتبعه المشرف على الزراعة ، ويراعى فيـه الطقس والشمس الخ (انظر ف 6 ق 3 ، 4) ولو خالف زوجان هـذا المنع لنبتت يامة مشقوقة وذات حدبات بدل ان تكون مستقيمة جميلة . وبعد انتهاء طقوس الزراعة يصعد الكاهن فوق مكان مرتفع ويشيد بذكر الاسلاف . ويختتم قائلا : « اليوم يوم الرجال والنساء ، اليوم الذى يجتمع فيه الزوجان » وعندئذ ترتفع الحرمة انظـر ايضا (ف 5 ق 3) وكذلك M. L., (1953) a, pp. 64 66. 69

(3) انظر ، بالخصوص : (ف 11 ق 5) .

ان البدائى انسان لا يدرك الرابطة التى تجمع بينه وبين جسده ، فيلبث عاجزا عن تمييز هذا الجسد . ويبقيه فى هذا الجهل اسطورة الوحدة، وهى اسطورة يعيشها ويحسها ، وكأنها ستار خلفى يرتسم فيه العديد من الاشكال الاسطورية لحياته .

وقد جاوز اليوم تلك الهوة عدد من الميلانيزيين عند ما احتكوا بكل الثروات الثقافية والدينية التى نستطيع ان نحملها ، نحن الغربيين ، الى الغير ، وسنلتقى هؤلاء الميلانيزيين فى ابانهم المناسب .

الفصل الثالث

الحـــى والميت (1)

بما ان الميلانيزي يعرف حدود جسده ولا يستطيع حصرها ليخلص جسده من العالم فلا غرابة اذا وجدنا انه لا يحسن التفريـــق ايضا بين الحـــى والميت ، وهما المتعارضان فيما يبدو لنا تعارضا بديهيـــا . فالميت عنـــده بالضرورة هو المتوفى المؤله . ولذا كان من الممكن ان اجعل ، بدل عنوان هذا الفصل ، عبارة الانسان والاله . غير ان كلمـــة انسان ليست مـــن الكلمات البدائية . وسنرى انه لا يوجد ما يترجم به فى اللغة الميلانيزية ، وان لفظ اله غير محدد ، اذ لا نعلم هل المقصود به اله اسطورى او متوفى مؤله او اى اله من نوع آخر (2) . ولكن ، اذا عرفنا ان المقصـــود بالاله هنا المتوفى المؤله ، امكن ان اقترح العنوان التالى : الحى والاله ، ونكون كأننا رجعنا الى العنوان الاول بالتوضيح ، سنحاول ، اذن فى دراستنـــا للمتوفى المؤله وللحي ، ان نكتشف الاشكال التى يتخذهـــا الميت فى نظـــر الميلانيزى وما بين هذه الاشكال وعقليتهم من تداخل .

---

(1) يبين المؤلف ، فى مقدمة هـــذا الفصل ، ان اسمى (الكامـــو) و (الباوو) اللذين يعنيان على العموم الحى والميت لا يتطابق مفهومهما تماما مع مقابليهما عند الغربيين ، وانه سيتناول ذلك بالتحليل فى الاقسام التاليـــة من الفصل .

(2) « ان لفظ اله ذو معانى كثيرة فى لغتنا الفرنسية ، وهى مـــن الاختلاف بحيث يلزم تحديد معنى كلمة (باوو) Bao (اى اله) لكيلا يدخل فى تفسيرنا لها معطيات يجهلها الاهلى » (لينارت) .

اذ لا ينبغى ان يفهم من كلمة « اله » هنا معنى الاله الا وحد ، فاذا ما كان الكاناك يجلون عددا من الآلهة ويهابونهم ، فقد اعتادوا مع ذلك ان يصارعوهم ويخادعوهم ويحاولوا الانتصار عليهم .

الكـــامــو (1)

ان مفهوم الجسد عند الكاناك مفهوم تقني . فالجسد بالنسبـــة اليهم عماد . ولكنه عماد ماذا ؟ بما اننا لا نستطيع ان نصوغ الجـــواب فى كلمـــة فرنسية فلنذكر اللفظ الاهلى ثم نحاول ترجمته : ان الجسد عماد (الكامو) Kamo ، وهو لفظ مركب من اسم الموصول (كا) *Ka* اى الذى ، و (مــو) mo اى حى ، ومعناه « الذى حى » ويستعمل بدون تمييز بين المذكر والمؤنث وفى اشد المعانى اطلاقا على غرار ما يحدث عندنا حينمـــا نقول : بالباب شخص او احد الناس او بعضهم او احدى الشخصيات ، ولكن هذا كله ليس بالترجمة المطابقـــة ، لان الكامـــو وصف يـــدل على الحياة ، غير انه لا يتضمن تحديدا للشىء الموصوف ولماهيته . فالحيوان والنبات والكائنات الاسطورية يمكن ان تعد (كامو) ، مثلها فى ذلك مثل الانسان ، اذا اسبغت عليها الظروف بعض الصفات .

ويمكن ان ندرك هذا اذا لاحظنا موقف الكاناك من ذوات الاربع من فرس وثور وكلب ، هذه الحيوانات التى ادخلت الى جزيرتهم بعد ان لم يكن يدب فيها الا الفار الصغير (2) . فقد حكى احد المؤلفين ، سنة 1854

---

(1) يذكر المؤلف ، فى هذا القسم ، ان اسم (الكامو) الذى يطلـــق على الانسان يعنى ، بالحرف ، الحى ، ولكنه لفظ يشمل عند الكانـــاك الحيوانات والنباتات والكائنات الاسطورية اذا كانت لها بعض الصفات البشرية ، ولا يهم ان يكون لها جسم بشرى ، ولذا يقولون عن المرء الـــذى يصدر منه عمل غير بشرى انه ليس (كـــامو) ، او يعتبـــرون ان بعض الناس ، مثل البيض الواردين عليهم ، ليسوا بكامو ، اى انهم غير بشريين حقيقيين . ولكن (باوو) ، اى اموات آلهة عادوا لزيارة مواطنهم الاولى . فالكاناكى يؤله امواته ، كما يقول عمن امتاز بالخير او الجمال انه «دوكامو» اى انسانى حق .

وانظر كذلك فى شرح (الكامو) ما سبق فى نهاية المقدمة .

(2) ان انعزال جزيرة كاليدونيا الجديدة تؤكده مميزات مجموعتهـــا الحيوانية . فلا وجود مثلا لذوات الاربـــع غير الفـــأر الصغير Mulot الذى اصبح اسمه لفظا كليا يدل على مجموع ذوات الاربع التى ادخلهـــا المهاجرون او المستعمرون الى هذه الجزيرة من كلب وفـــرس وماشيـــة وعادت فى الغالب الى حياة التوحش . وقد بدأ هذا الفأر ينقرض امام الفأر الاجنبى وفقد اسمه واخذ اسم خصمه الفار .

انظر مثلا M. L , (1932), p. 15 ; (1935) ; (1953)a, p. 10

عن كلب فى مركز تيشيرى ، كيف ان نبل طلعته ومهابته فى النفوس قد دفعا الاهليين الى اعتباره رئيسا ، فكانوا يقدمون له بكل اجلال مختلف الهدايا من يام وقلقاس (1) وقصب السكر ، ويرفقونها بالخطب التى جرت بها العادة فى مثل هذا المقام *

وذهبت ذات يوم ، بعد انصرام نصف قرن على هذه الحادثة ، لارى تلامذتى وهم يحرثون فوجدتهم جالسين والبقرتان الى جانبهم وخطاماهما على المحراث . وبين لى هؤلاء الفتيان علة ذلك بقولهم :

— انهما لا تريدان ان تسيرا ، وها نحن ننتظر ان يكون لهما قلب .

ولم يكن فى كلامهم ما ينم عـــن اى مزاج ، فقد كانوا مقتنعين بانه لا بد من توافق حسن نيتهم مع حسن النية عند هذين الاثنين من (الكامو) اى الشخصين من جنس البقر ، ليمكن ارجاعهما الى العمل (2) .

---

(1) اليـــام Igname او Yam (مـــن الكلمـــة الاسبـــانيـــة Iname التى اخذت من لغة الكارايب Caraïb) نبات متسلق ينتفخ جذره فى عسقول يزن فى الغالب نحو 10 كغ . وقد يصل بالعناية الكبيرة الى 40 ، بل الى 100 كغ احيانا . ويكتفى فى زراعته بالامطار ، ويوجد منه انواع مختلفة (600 تقريبا) مثل البطاطا الصينية . وهو مر وسام اذا كان طريا ، ويصير طعاما سليما ولذيذا اذا طبخ او شوى واصلح بالتوابل . وهو طوطم كاليدونى ، ويرمز للرجولة .

وآثرنا اسم اليام ، لخفته ودقته ، على اسماء اخرى مثل اغنـــام وغطيثان وبسلة اليهود الخ (انظر **المورد** للعلايلى) .

انظر ما سيأتى (ف 5 ق 2 و 4 و ف 6 ق 2) عى الاخص .

وكذلك M. L.. (1953)a, pp. 69-74

والقلقـــاس Taro نبات عساقلى يزرع فى المناطق الاستوائية من اجل عساقلة التى توكل بعد طبخها او نقعها بالماء ليزول ما فيها من مواد قارصة كاوية . وهو طوطم هام بكاليدونيا الجديدة . ويرمز للمراة ، اذ يقترن فى اذهان الكاناك بفرج المراة ، ويدعون النساء احيانا بالقلقاس ويعدونه زوجـــة لليـــام .

انظر ما سيأتى (ف5ق4،5) و (ف10ق4) . وكذلك :

M. L, (1930), p. 201 ; M. L., (1953)a, pp. 61-63, 67.

* Brainne, « La Nouvelle Calédonie » 1854, p. 85

(2) سيعود المؤلف لهذه القصة (ف 12 ق 1) .

ومن المفيد فى هذا الموضوع ما لاحظناه عند تلاميذ المدارس من تأخر فى التمييز بين الحيوانات الداجنة والاشخاص البشريين . فعند ما يحكى هؤلاء الشباب اساطيرهم يتحدثون فيها عن (الكامو) . وهذا (الكامو) يطير ويسبح ويختفى تحت الارض ، دون ان يبينوا لزوما هل هو بالتوالى طائر ثم متوفى . وانما الحاكى يتبع شخصيته فى مغامراتها ، وهى شخصية لا يتغير حالها بتغير مظهرها . انها تمر بعدد من التقمصات ، وهى فى ذلك شبيهة بمن له حجرة مليئة بالثياب ويغير زينته كل حين (1) .

ان هذه القصص ، على الرغم مما تحتويه فى الظاهر بل وتحتويه بالفعل من عجائب الاشياء ، ليست سوى قطع من حياة الكاناك تحكى فى لغة متركبة من الصور والرموز . وهكذا الف الكاناكى مرونة لفظة (كامو) فصار قادرا على مسايرة هذا الحى من خلال تلك التقمصات . واذا ما عجزنا نحن عن مثل هذه النظرة من خلال مفهوم الانسان عندنا فانها تصبح ممكنة اذا ما تصورنا الطبيعة البشرية تصورا اوسع ، اذ تكفى الميلانيزى فى الحقيقة نظرة من الحيوان لكى يخلع عليه صورة الانسان ، او ليس ذلك ما حدث لهذا الكاناكى صديقى (أ تابى) (2) قفز قرش (3) الى

---

(1) كما هو الامر مثلا فى عدد من حكايات الف ليلة وليلة والخرافات المغربية التى تتحول فيها بعض الحيوانات (ضفدع ، حمار ...) الى هيئة بشرية . ولكن هذه الشخصيات لا تختلف ، فى ذلك ، عن ابطال الصور الهزلية Comics بأمريكا مثلا فى عصرنا الحديث ، فهؤلاء الابطال « يستطيعون ان يجروا ويسبحوا ويطيروا ويسبقوا كل قاطرة او باخرة او طائرة . ومع ذلك يستمرون فى السفر على متن القطار او الباخرة او الطائرة » .

ويبين المؤلف ، فى الفصل الاخير ، الفرق بين الاسطورة فى العصر الحديث والاسطورة البدائية .

انظر مثلا D. Harès, (1946), page 360

(2) احد الذين استعان بهم المؤلف فى ابحاثه ، وسموا رجال (لينارت) انظر المدخل (أ ق 3 — ب) .

(3) سيأتى (ف 5 ق 5) انه طوطم لبعض العشائر فى كاليدونيا الجديدة .

قاربه فأعاده الى البحر لانه حينما اراد ان يهوى على هذه السمكة بفأسه توسم فى عينيها نظرة بشرية ، هى نظرة احد اجداده * وهو هنا يلاقى بطـل حكايات (بـوانـدى) المصاغـة فى قالب روائى : « اخرج صيـاد بكل حذر ضحية Poisson lune بعـد ان عضت شصـه ، ولمـا نظـر اليها ابدت له نظرتها البشرية فانتزعها برفق واعادها الى الماء **

يقال ، فى القصص الطوطمية احيانا ، الفحل او العظاية او هـذا الشخص العظاية ويمكن ان نرى ، فى هذا التعبير الاخير ، صيغة اجلال فنصححه بأن نكتب : « مولاتى العظاية » حسب الاسلوب المستعمـل فى

---

* Leenhardt, Notes d'Ethnologie néo-calédonienne, p. 189
هاجمه القرش وقفز خارج الماء وسقط فى القارب وعض خشبة وبقى جامدا لا يتحرك وكانت عينه حمراء (او لامعة) وهادئة ، وتحـدق فيه . فتراجع الصياد لان هذه النظرة كانت بشرية ، وقلب القارب بعد ان افرغ ثقله وتخلص من القرش بعد ان كسر اسنانه المنغرزة فى الخشب .

ويعلق (ليفـى برول) على هذه القصة بقولـه : « ان الكاناكى لم يحرر القرش السجين شفقة عليه ، ولكن رغبة فى ان يبتعد عنـه ، فى اسرع وقت ، هذا الكائن الذى هو مما فوق الطبيعة ومن عالم الغيب .. »

« ان الكاناكى ، عند ما رأى نظرة القرش ، احس ، فى لحظة ، بأنه امام انسان ، اى شبح . ان التجربة ، بعد ان كانت عادية ، اصبحت فى الحين خارجة عن المعتاد ، وفى نفس الوقت غيبية Mystique ، وفى مثل هذه الاحوال يكون الشخص قد مر بدون تدرج من المستوى الوضعى الى المستوى الغيبى » .

ثم يبين تدخل عناصر من اصل مجتمعى فى انفعال الكـاناك امـام القرش — الشبح ، اى تدخل المعتقدات المتعلقة بالاموات الذين يتشكلون فى صورة الانسان ، انظر مـا سيأتـى (ف 11 ق 4 و ف 12 ق 1 ، 8) وكـذلك : L. B., (1938), pp 13-14-, 79, 91-92, 97

** Mariotti, « Contes de Poindi », p. 190-207
(نقل (جان ماريوتى) J. Mariotti مجموعة من الحكايات الكاناكية واصدرها فى ثلاثة مؤلفات هى :

Les contes de Poindi, Lib. Stock. Paris, 1941
Nouveaux contes de Poindi, 1945 ; La conquête du séjour paisible, 1952

و (بواندى) Poindi اسم كاناكى ، ويعنى الطريد (انظر ف11ق2)

الحكايات ، غير ان هذه الصيغة لا تطابق اى شىء فى اسلوب الكاناك .

ان الكامو هو الشخص الحى ، ويعرف بصورته البشرية ، بل يمكن ان نقول بمظهره البشرى اكثر مما يعرف بحدود جسمه البشرى .

فالشخص انما يوجد فى هذه الصورة لا فى الخط الخارجى المحيط به. ان البشرى اذن لا تنحصر حقيقته فى هذه الصورة المادية التى نتصور فيها الانسان بل يتجاوزها ، ونحن لا ندركه ادراكا موضوعيا ، بل نحسه . انه يضم المعطيات الاستتيكية والوجدانية التى هى معطيات بشرية او يحس الكاناك انها معطيات بشرية . وهذا المجموع الحى البشرى هو ما يعنيه الكاناكى بقوله (كامو) .

فلو اتفق ان لقى شخصا يتصرف تصرفا غير بشرى لقال عنه : انه ليس كامو ، وهو ما يمكن ان نترجمه بقولنا : « انه ليس بانسان . ثم ان الكاناكى اذا اراد ان يثنى على من يمتاز بالجمال والخير لا يتردد فى ان يعتبره انسانا فى صورته الكاملة ويسميه : « دوكامو » اى الانسان الحق.

ومن المهم ان نلاحظ معنى الانسانى ، هذا المعنى الذى يتجاوز ما للانسان والشخص المجتمعى Personnage من صورة مادية . ويفسر لنا كذلك لماذا يحتاج الكاناكى الى ان يشترط الحقيقة البشرية فيمن يحيط به من الناس ، كما يساعدنا ، فى مقابل ذلك ، على فهم هذا الشىء الذى لست ادرى ما هو والذى يجعل الكاناكى يضطرب عند ما يرى انسانا حياً لا يبدو له متسما بالسمات الانسانية الجوهرية ، اى حيا غير حقيقى .

ذلك ان الاموات فى ميلانيزيا قد يختلطون بالاحياء . فقد فارق احد الجنود سنة 1915 جزيرته لاول مرة ونزل الى (سيدنى) فدهش لرؤية الجماهير الصاخبة فى الطريق وكتب قائلا : « كأن الاموات يمشون مع الاحياء » (1) ولم يكن يقصد اى مجاز . وفى نفس العهد تقريبا راى بحار

---

(1) هو جندى مثقف من كاليدونيا الجديدة تطوع للحرب العظمى وقد كتب رسالته الى (لينارت) نفسه .

وينقل (ليفى برول) هذه الحكاية عن قاموس المؤلف ، ثم يقول : « كانت تلك اول مدينة كبرى يرونها ، وكان مستحيلا فى نظرهم ان يعيش كل هؤلاء الناس فى آن واحد بهذه البقعة الصغيرة ، فلا ريب انه قد اجتمع هنا الاحياء والاموات ، وكان من الطبيعى فى اعين الكناك ان لا يكون هناك فى مظهرهم ما يميز بعضهم عن بعض » .

وانظر M. L., (1953e), p. 46 L. B., 1938), p. 136.

كاليدونى (1) من اعلى سفينته احد قرابته على رصيف داخل فى البحر بجزر الهيبريد الجديدة (2) Warf ، وكان يظن ان قريبه الذى اختفى منذ زمن بعيد قد مات . فاضطرب لانه ربما كان لا يرى الا شبحا . ولكن قريبه لا يلبث ان يعرفه ويبتسم له ، فيطل البحار من اعلى سياج السفينة ويسأله منفعلا :

ــ هل انت كامو ، اى بشرى حى ، او انت اله ؟

ولم تغفل الاعراف حالة هؤلاء الناس الذين يحسبون امواتا ويعودون الى مكانهم بالقرية ، فسنت لهم بروتوكولا خاصا . فاذا ما رؤى شبح بجوار بيته وجب ان ينطق بعصائب من البلاسور ، وهو ثوب من قشور الشجر . وهكذا يعود الى عشيرته ويدخل بيته موشحا بهذه الالياف التى هى الياف حياة *

وهذا البروتوكول المسنون فى اغلب الجزر يبين لنا اقوى بيان ما يخامر الاهلى من شك فى حقيقة الكائنات التى بقربه ، الامر الذى يدفعه الى تحفظ كبير يدهش له الغرباء او يغيظهم احيانا ، ويفسر لنا تصرف الكاليدونيين عند ما قدم عليهم (كوك) وبحارته ، فقد كتب عنهم العالم

---

(1) من تلامذة المؤلف ، انظر : M. L., ibid.

(2) ارخبيل ميلانيزى فى شمال شرق كاليدونيا الجديدة ، ويضم نحو ثمانين جزيرة . وقد بقى اهله بمعزل عن التأثير الاروبى اكثر من سكان عدد من الجزر الاخرى ـ ويتحدثون بنحو ثمانين لهجة .

انظر الملحق الثانى .. وما سيأتى (ف 4 ، ق 2 ، 3) و (ف 8 ق 6) وكذلك A. Huetz de Lemps, (1963), pp. 71-83

* توجد عدة اساطير متعلقة بالالياف ، ولم يدرسها احد قط ، وربما انتبه الباحثون الى ان عددا من العصائب التى يعصب بها الضحايا او الموتى كانت ، قبل ان تصبح من امور الزينة او التقنية ، تساعد مساعدة ثمينة ، من حيث انها رموز الحياة ، على الانتقال من حالة الى اخرى .

(ان ما يذكره (لينارت) عن الالياف يدل على نظرته البعيدة . وتوجد بالفعل هذه الدلالة للالياف فى افريقيا كلها . ففى افريقيا الموسطى تقترن مراحل من استعمال الالياف بمراحل التلقين Initiation ففى الشهر الاول يتعلم الاطفال المعزولون صنع ثوب صغير من الالياف يستر العورة وفى مرحلة اخرى يوسعون هذا الثوب ويصبغونه ويزخرفونه الخ .

انظر M. N. C., (1964), pp. 206 — 208

الطبيعى « فورستر » (1) الذى رافق البعثة :

« كانوا قلما يرافقوننا فى تنقلاتنا ، واذا مررنا بالقرب من اكواخهم وكلمناهم اجابونا ، اما اذا تابعنا سيرنا دون ان نوجه اليهم الخطاب فلا يعيروننا اى انتباه » *

ولم يكن ذلك من لدن الكاليدنيين عن غفلة او عدم مبالاة ، وانما هو موقف كله انتظار وترجى امام هذه الزيارة التى لم يسمعوا بمثلها والتى يقوم بها بشريون جاءوا من آفاق فارغة . فهل هم بشريون حقيقيون ؟ لم يرتب الكاليدونيون فى انهم غير حقيقيين . ولذا لم يعطوا لهؤلاء البشريين المتنكرين اسم « الكامو » (2) . وقد مضى على هذه الزيارة ما ينيف على قرن ونصف ، ولكنا اذا سألنا اليوم كاليدونيا دخل دكانا بمدينة « نوميا » (3) عن قصده لاجابنا انه يريد ان يشترى جلد الاله ، لان « جلد الاله » قد اصبح ، منذ ايام (كوك) ومن تبعه ، اسما للباس الاوروبيين (4) .

---

(1) J. R. Forster (1729 — 1798) رحالة المانى رافق (كوك) فى رحلته كعالم طبيعى .

* Cité par Rienzi, l'Univers, vol., 3, p. 428

(2) « راى الكاليدونيون اناسا مهرة ذوى لون ناصع فلم يترددوا فى ان يعتبروهم اشباحا من جملة موتاهم ، هؤلاء الاسلاف الذين يتوجهون اليهم بالدعاء عند نصبهم ، اى آلهة متجسدين . لقد اعتقدوا ان الالهة ظهروا فى هذا اليوم الفريد (انظر ما سيأتى فى القسم الخامس) .

«ولكن البحارة ، فيما بعد ، اصبحوا يخشون الكاليدنيين الذين انقلبوا الى سفاكين للدماء . ولم يعرف هؤلاء البحارة ان اله البدائيين ليس عالميا . فبما ان الآلهة عادوا الى قراهم القديمة .. لم يكن من المقبول ان يكرموا الجيران بزيارتهم الربانية ولذلك كان الكاليدونيون يقتلون من ابتعد عن القرية التى رست امامها سفينته ، بينما لم يتعرض لمثل هذه المصاعب ، (كوك) الذى لم يذهب الى اى مكان بدون دليل اهلى . وكذلك قادة السفن الذين لم يتعاملوا الا مع اهل مكان واحد من الساحل ومع رئيس واحد من اجل عود الصندل Mi L., (153)]a, p. 46-47

(3) Nouméa، اسم مرفأ هو عاصمة كاليدونيا الجديدة . ويسكنها 40 % من سكان الجزيرة ، اى 23000 نسمة اكثرهم اوروبيون .

(4) « ان الاهليين الذين كانوا يجهلون ، تماما ، ما هو اللباس اعتقدوا ان الثوب جزء من الانسان ، ويوجد اثر هذا التصور فى لغتهم الى ايامنا هذه » .

وفى جزر الهيبريد الجديدة كذلك سميت ثياب البيض جلود الاشباح .

انظر J. Mariotti, (1953), p. 24

لقد جعل الكاليدونيون من البيض الاولين الذين نزلوا الى جزيرتهم متوفين مؤلهين ، اى امواتا عادوا لزيارة موطنهم القديم . اى انهم ليسوا بكامو ، وانما هم (باوو) (1) ، فينبغى لنا اذن ان ندرس الآن هذا اللفظ المعقـــد .

البـــــاوو (2)

نترجم عادة هذه الكلمة باله ، ولكن لفظة اله ذات معانى مختلفة ، الشىء الذى يضطرنا الى ان ننظر فى مختلف الاستعمالات التى يستعمل فيها لفظ (الباوو) لنعرف محتواه عند ما يترجم باله .

ويمكن تصنيف الاحيان التى ترد فيها على لسان الكاناكى كلمة (باوو) فى ثلاثة جوانب : جانب نحس ، وجانب سعد ، وجانب بشرى .

---

(1) خصص (ليفى برول) فى كتاب **العقلية البدائيـــة** فصـــلا تحت عنوان : « التفسير الغيبى لظهور البيض ولما جاءوا به » .

كما نقل ما ذكره (كودرنجتون) Codrington عن الميلانيزيين مـــن انه عند ما يقول اهلى انـــه انسان يقصد انه انسان لا روح عـــادت الى الدنيا ، ولا يعنى انه انسان وليس حيوانا .

(2) يوضح (لينارت) فى هذا القسم ، بعض معانـــى (البـــاوو) المختلفـــة :

أ ــ شبح الميت الذى يفزع ويصيب بالمرض الخ .

ب ــ روح السلف المؤله الـــذى يتوجـــه اليه احفـــاده بالمدعـــاء ، والذى نظم كل شىء .

ج ــ الشبح الذى يختلط بالناس ويتخذ صورة وجوههم ، ولا يكون له الا الاعضاء والرأس ، ويشخر فى المنام .

د ــ جثـــة الميت .

ويعمل الكاناك للتعجيل بتلاشى الجثة ، ويعتقدون ان الميت ينتقل بعد موته بثلاث سنوات او اربع ، الى صحبة الالهة الذيـــن لا يفتـــأون راقصين ، ويسكنون ثقوب الصخور وجذوع الاشجار .

فليس هناك اذن تأليه للميت بعد وفاته ، وانما ارتباط بين صورة الجثة وشخصية الميت ، اذ ان اسم (الباوو) يشملهما . ان (الباوو) اذن شخص كما هو جثة . ثم تنمحى صورة الجثة ، وتصبح له شخصية اخرى هى شخصية السلف الاله ، وانظر :

L. B., (1938), pp. 153-155 ; M. L., (1930), pp. 213-221 ; (1935)

جانب النحس — مثلا يستيقظ ، صباح يوم ، فتى وعلى خده بقعة بيضاء ، هذه البقعة التى كانت فيما مضى من طفح الحصف (1) او مـــا اشبهه ، والتى قد تكون اليوم من طفح الجذام (2) ، فاذا سئل الفتى عنها اكتفي بالجواب قائلا : انها من مس (الباوو) (3) ، لانه لا يرتاب فى ان احد الآلهة قد مسه بمرزاقه (4) الخفى فى هذا الموضع ، فالاله يحمل فى يده دائما مزاريق صغيرة يغرزها فى الجثث ليسقيها سما * ويظهر (الباوو) بالليل ويحدث من الرعب فى النفوس ما تحدثه اشباح الموتى ، وهو السبب فى اختفاء المفقودين وغرق الغارقين وغير ذلك مما يصيب الاحياء من بلايا.

وما من فزع فى الظلام او مظهر غريب او حادث شاذ او دوى غريب او وهج مستنقعى (5) الا وهو من عمل احد الآلهة .

جانب السعد — يعنى (الباوو) فى هذا الجانب السلف الاله الذى يتوجه اليه بالدعاء عند النصب (6) . وطقوس هذا الدعاء بسيطة ، فعند

---

(1) impétigo النار الفارسية عندنا .

(2) يقصد انه من جملة الامراض التى حملها معهم الاوروبيـــون وكانت مع الخمر والحروب سببا فى نقصان عدد الكاناك . انظر المدخـــل (ق 1 — ب) .

(3) يقارن هذا مع « قرص الليل » عندنا ، والذى تفسر به البقـــع التى تظهر على الاطراف .

(4) Sagaie او Zagaie (مـــن الاسبـــانيـــة Azagaya ذات الاصل العربى غير المضبوط والذى يعنى العصا التى سقيت سما) يطلق على حربة البدائيين وهى بين الرمح والسهم .

* ما يزال هذا الخوف حيا فى النفوس ، فقد حدث مرة انـــى كنت اشرف على جنازة مسيحية فلما اطللت على القبر لاحظت انه لا يوجـــد به النعش الذى انزل اليه ، فدرت متمهلا حـــول القبـــر وابصرت نفقا محفورا الى جانبه وقد جر اليه النعش ، وكـــان ذلك فيما يبدو وسيلـــة لخداع (الباوو) الذين ربما يجيئون بالليل ليغرزوا مزاريقهم فى الارض بعد ان يقلبوها ليصلوا الى الجثة ويستقوا من سمومها . وبهذه الطريقـــة لا يصل هؤلاء (الباوو) الى اهدافهم .

(5) Feu follet ، لهب خفيف سريع الزوال يتولد مـــن فوسفـــور الهيدروجين الذى يشتعل من تلقاء ذاته ، وينبعث من اماكن المستنقعـــات والمواضع التى تتحلل فيها المواد الحيوانية ، مثل المقابر .

(6) المقصـــود بالسلف المؤلـــه الجـــد للاب ، ونلاحظ ان اســـم السلف يستعمل ، غالبا ، بدون تمييز ، للدلالـــة امـــا على الكائنـــات الاسطورية التى تأصلت منها جماعة بشرية ، واما على اجـــداد الجيـــل الحاضر . انظر :

M. L., (1953a), p. 171 ; M. L., (1947), p. 44 ; L. B., (1935), p. 8

ما يتسرب البخار من قدر القرابين يرفع صاحب القربان بيــده اليسرى غطاء القدر المصنوع من قشور الشجر ويحمله وهو منحنى على البخـــار الذى سيحمل كلماته . ثم يوجه الى الآلهة دعاءه : « ادعوكم انتم ، ايهــا الآباء والاجداد والاخوه الابكار (1) وكل الالهة ، ان تتقبلوا هذه اليامــة المطبوخة هنا من اجلكم .. »

والباوو كذلك هو السلف الذى يسعى المرء الى الاتصال به ، سواء كـــان جـــدا او جـــدة . اذ يوجـــد ، غالبا تحت سقف الاكواخ العاليـــة المخروطية (2) ، شبه رف يحيط به سياج انيط به عدد من قطع (البالاسور) الغبراء . وصعد الكاناكى الذى ينشد العزلة والتأمل الى الرف لينام فـــوق ما يسميه بـــ « الفراش ذى السياج » وهنلك ، بين قطع (البلاسور) وفعلها السحرى ، ينتظر الرؤى ويترقب على الخصوص الالهامـــات . وعندئذ يأتيه الاله ويلقنه . وفى الصباح يستطيع الكاناكى ان يغنى وقـــد اطمأن قلبه لما راى وعلم :

كنت مستلقيا

ومغرقا فى النوم

فرأيت الها ــ الاله المزراق ــ الاله الطويل (3) .

---

(1) ابكار كل جيل صاعد انظـــر الملحـــق السادس وكـــذلك :
M. L., (1953a), p. 70

(2) يقصد الكوخ الكبير ، كوخ الرجال ، انظر آخر الفصل السابق.

(3) Dieu long ، اسم طوطم واله (كانالا) ، احدى المقاطعات الكاليدونية . ويمثله ثعبان البحر Plature (انظر ف 5 ق 4) .

« اعرف الها يجمع ، فى اسمه ، بين الاله وثعبان البحر ، ويحمـــل كذلك اسم السلف واسم الجبل الطوطمى . والذى حاول هـــذا التركيب شيخ كاناكى قاد اهل قرية كاناكية الى المعرض العالمى سنـــة 1889 ، وكان لمنظر برج (ايفل) Tour Eiffel وقع عظيم فى نفسه . ففكـــر فى انقاذ التقاليد التى تهددها المسيحية فركز حول الاله الطويـــل ، هـــذا الثعبان البحرى الطوطمى ، جميع الفولكلور القديم . فهو الذى يرعـــى الاقوات والبيت ويهب القوة للعشيرة والحياه للجميع ، وازدهرت عبادة هذا الاله الى حد سنة 1919 ، اى بعد عودة « فرقة المحيط الهـــادى ». الاولى الى كاليدونيا الجديدة عند نهاية الحرب العظمى .

انظر (ف 5 ق 5) وكذلك M. L., (1953a), pp. 182-183

رأيته يصنع فــرنا

والتزم اليمين (1) *

وهذا يعنى ان الها قد بشر عبده الامين بهزيمة عدوه ، اذ اراه الفرن الذى سيشوى فيه العدو (2) .

ويستطيع المرء كذلك ان ينال بركة السلف الاله بأن يقتنص روحــه فى النصب بعد صراع رهيب ، ويكشف الاله المغلوب عند الفجر عن سره لهــذا البــاسل المقــدام (3) .

---

(1) Il a assuré la droite اى ان الآلهة يضمنون الحظ السعيد بالتزامهم جهة اليمين ، كما تفاعل العرب بالطير اذا مر بارحا (ميامنا) .
انظــر : M. L., (1932), p. 257

* Documents Néo-Calédoniens, p. 255, 257

(يذكر المؤلف هذه القصيدة تحت عنوان « نشيد ميــا M é a الذى يشيد بانتصار رجال (ميا) على اعدائهم الذين ارادوا ان يفاجؤوهم بالليــل) .

(2) الفرن الكاناكى عبارة عن احجار صلبة جدا تحمى بالنار ثــم تنظف ، وتجعل فى حفرة وتوضع فوقها اوراق مربوطة وفيهــا ما يــراد طبخه ، من يام او قلقاس او لحم او سمك ، مع اعشاب عطرية ، ويغطى الجميع بأوراق وتراب الى ان ينضج بالتدريج . وهكذا كان يهيأ فيما مضى لحم العدو المغلوب ، فمع لحم المغلوب توكل شجاعته وقوته . انظر:
J. Leroi-Gourhan et J. Poirier, (1953), II, pp. 742-743
وانظر ايضا آخر الفصل السابق ونهاية الفصل السابع .

(3) خرج الكاليدونــى Jopaipi عند حلــول الليــل الى نصبــه ليبحث عن روح جده المؤله Rhaboe الذى مات منذ زمن طويل . وجلس فى الظلام ، ثم بدأ يهيم كالسكران ، وطار ولــم يعد يحس انه يمشى ، وبينما كان يلاحظ القدر على النار رأى روح الشيخ الذى يبحث عنه فانحنى لكيلا تراه الروح ، ثم وثب عليها وامسك بها وتصارعا . وصبر Jopaipi الى ان اسر روح Rhaboe ، وعندئذ عرفه هذا بالعود الشاق ، وهو عود الركيزة المغروزة عند النصب ، وعليها ورقة من نبات عودها ، وقال له : ذلك « لكى اتدخل عند المرض ، فعود هذه الركيزة هو الذى يغطينى » وامره ان يأخذ هذا العود وهذا العشب ويمضغه ، ثم اخذ Jopaipi روح الشيخ وادخلها فى الماء لتعود حجرا . واحتفظ احفاده مع النساء بهذه الحجرة » انظر نهاية الفصل السادس و (ف 11 ق 3) وكذلك
M L., (1932), pp. 335-336

وينسب على العموم لهذا الاله اللطيف انه نظم الاشيـاء نظامها الاصلى ، ولا يتعلق الامر هنا بخلق من عدم . فالباوو عند ما ارادوا تكوين الجزر ، القوا فى البحر بتـراب كانوا قد لفوه فى ورقة قلقاس الخ (1) ... ثم انهم امتلكوا النار . وكان بعضهـم يسرقهـا مـن بعض اذا مـا سنحت الفرصة (2) . الا ان هذا الدور التعليلى (3) يضعف فى جنوب ميلانيزيا . وربما دل ذلك ، فيما يبدو ، على انه فلكلور مستورد (4) .

جانب بشرى — يظهر الاله فى هذا الجانب مولعـا بأن يحيا حيـاة مضاهية لحياة البشر . ويبدو سعيدا بما يقدم عليه من مغامرات . فهـو يحب مثلا ان يتصور بصورة احد الازواج وان يحل مكانه بالقـرب مـن زوجته ويسبب بذلك بلبلة وارتباكا .

---

(1) لورقة القلقاس ، فى الفولكلور المكاليدونى ، دور الـوعـاء ، فعند ما اراد اله ان يخلق كاليدنيا الجديدة وضع ترابا فى ورقـة قلقاس ورماه فى البحر ، وفى رواية اخرى انه رمى بحلوى مصنوعة من اليام .
M. L. (1932), p. 448 ; (1953)a, pp. 62, 176

(2) « ان فيجورو » Figori احد آلهة الكاناك ، ويقولون عنه انه كان يملك النار ، واتفق الالهة الاخرون على ان يختلسوا منـه نـاره . فطلبوا من فتاة ان تفتنه ، فأخذت معها امرأتان شابتان ... وهنا تضيع من الحاكى التقاليد فيذكر الكحول و « حانة » البيض كوسيلة اتخذتها النساء الثلاث فى السحر ، فلما ثمل (فيجورو) ، هو وابنه ، سرق النساء الثلاث النـار » .

وقد خصص (فريزر) كتابا لاساطير اصل النـار . والملاحـظ ان الحداد يلعب ، فى عدد من المجتمعات دور البطل الممدن . انظر :
J. Frazer, « Mythes sur l'origine du feu », Payot, Paris (1931) ;
M. L. (1930), pp. 224-225 ; M. Mauss, (1947), p. 38

(3) étiologique ، ويرى البعض مثل (فونتنيل) Fontenelle و (تايلـر) Tylor و (لانـج) A. Long ، ان جميع الاساطـير تعليلية ، اى ان وظيفتها بيان سبب الظاهرات الطبيعيـة والاعـراف ، ويوجد بالفعل عـدد من الاساطير التى تحكى كيف خلـق العالم او كيف وجد الناس الاولون ، او تبرر بطريقة سهلة وجود بعض الاعـراف . اذ تذكر انه قد سنتها كائنات اسطورية . فهذه مثلا اسطورة عند بعض هنود امريكا *تشرح لماذا يجلس النساء على الرجلين بعد تنيهما ، بينما الرجال* يتربعون . فتقول ان « المرأة المتقلبة » و « قاتـل الممسوخ » كانـا فى أول الزمان يجلسان هكذا وستأتى مناقشة هذه النظرية (ف 12 ق 9) وانظر ايضا د . احمد ابو زيد ، ص 100 — 127 .
J. Cazeneuve, (1966), pp. 311-312. Lang, (1896), pp. 29, 116-27, 581

وليست المراة الاله او الالهة اقل ولعا بهذه اللعبة . فقد وقفت احداهن فيما مضى على كاناكى طيب متخذة ملامح زوجته بعد ان اغرقتها. جاءته بعد ان مضى النهار فاستقبلها قائلا :

ــ ها انت اخيرا ، ولكن ماذا كنت تصنعين اذن ؟ ان الطفل لم يفتر عن البكاء ، فهو يريد ان يرضع .

فأخذت المراة الصبى وناولته ثديها .

ونام الزوجان وكل منهما الى جانب من الموقد حسب العرف الجارى. ثم استيقظ الزوج بالليل واجج النار ، فأبصر فى ظلها زوجته نائمة وهى تشخر فقال لنفسه :

ــ لماذا تشخر وهى التى لا تشخر ابدا ؟
فدهشت المراة عند ما سمعت حديثه ، ونهضت ثم قالت له معاتبة :

ــ لماذا توهج النار هكذا ؟

ووقع ، فى الليالى التالية ، حوادث مماثلة تبين منها ان المراة تخشى ضياء النار فى الظلام ثم لحظ الرجل مرة اخرى ، فى وميض اللهب ، زوجته النائمة وهى تشخر . ولم يكن لها جسم ، كانت فقط وجها يشخر ، فقال :

ــ اهذا هو ما يرضع ابنى ؟ ان هذه المراة الهة . اما ام ولدى فليست هنا ، وهنا تبدأ المأساة التى تنتهى بقتل المراة الالهة وارجاع الزوجة الحقيقية .

ان هذه القصة لا توضح لنا فقط حياة هؤلاء الالهة والالهات الذين لم يصلوا ، بعد ، الى ان يخلقوا جنة نعيم (1) ، فهى تتضمن جزئيتين تتجاوزان الفولكلور الميلانيزى .

اولاهما ظهور الاله بدون جسم ، وليس هذا بمجرد جزئية فى الاسطورة ، فقد رأيت شبانا يحسون ، فى حالات البحران ، ان السلف الاله يناديهم ، فيقولون :

ــ ارى جدى .. ارى يديه ، ارى راسه .

---

(1) اى لم يفارقوا مواطنهم القديمة ، اى مساكن الاحياء ، ويذهبوا الى الجنة كما عند شعوب اخرى ، وسيشرح المؤلف ذلك فيما بعد .

ولا يذكرون ابدا جسمه او اعضاءه الاخرى . وهذه النظـرة التـى ليس فيها للالهة غير الرأس والاطراف ، نجد مثلها فى اماكن اخرى ، وفى الصين ايضا فيما يقال .

وثانيهما الشخير ، وهو من صفات الالوهيـة ، اذ لا يشخـر الا الآلهة . وقد اكد لى بعض الناس ان الالهة يشخرون كذلك فى مدغشقر * فهناك اذن فى الشخير سر من الاسرار المقدسة . ويوجد مثل ذلك فى اروبا حيث يظهر ان الشخير يلعب دور الرابطة بين العالم الدنيـوى والعـالم الاخروى ، كما فى تلك القصة الغريبة التى يحكيها « راموز » (1) فى كتابه Derborance ، حيث ترى امرأة ان زوجها الذى عاد بعد ان انهـالت عليه الثلوج يشخر فى نومه . ثم اختفت معه فى الاخير تحت اكفان الثلج .

ونستطيع ، ونحن امام هذه المعطيات ، ان نستخلص ان الميلانيزى يؤله اسلافه ، ويجعل لهم بعد موتهم حياة مماثلة لما كانوا عليه وهم بقيد الحياة ، ثم يطلق اسم الباوو على هذا الكائن الذى يكون عاريا من كـل مميز . وهكذا بالفعل نتصور عادة تكون الآلهة عند البدائيين (2) .

---

* Conversation avec H. Rusillon

(1) Cherles-Ferdinand Ramuz (8781 — 1947) كـاتب سويسرى باللغة الفرنسية .

(2) يشير الى نظـريـة « سبنـسر » (H. Spencer) (1820 — 1903) المسماة « المانيـة » Mânisme (نسبـة الى Mânes اى ارواح الموتى المؤلهة عند الرومان) وهى قوله ان جميـع اشكـال الاديان تولدت من عبادة الاسلاف ، وقد شرح هذه النظريـة فى كتابـه Principles of Sociology وحـاول ان يدعمهـا بعدد من الوثائق الاثنوغرافية . وقد اعتمد احيائية animisme (تايلور) ونماها وترجـع فى اصلها الى (يوهميروس) Evhémère ، الفيلسوف اليونانى الذى عاش فى القرن 4 ق م . وكان يرى ان الشخصيات الاسطورية كائنـات بشرية اسبغت عليها الشعوب حلة الالوهية .

وقد انتقدت هذه النظرية ، اذ « ترعى بعض المجتمعـات عبـادة الاسلاف بينما تهملها مجتمعات اخرى ، ولكنها جميعا تراعى الطقـوس الجنائزية ، ان خطأ النزعة اليوهميروسية Evhévèrisme الكامنة فى علم الديانات ، هو القول بأن جميع ارواح الاموات تؤلـه .. ولا ريب ان عددا كبيرا من الناس القدماء اصبحوا آلهة . ولكن ، قد صور كذلك عدد كبير من الالهة فى صورة اناس كما صور عدد كبير ايضا فى صورة حيوانات ونبـاتـات الخ . » (مـارسـل موس) M. Mauss, (1967), p. 231

وانظـر مثـلا : J. Poirier, (1968), pp. 50-51

ولو صنعنا ذلك لركبنا مركبا سهلا وتجنبنا طريق التروى ، فتفكير الميلانيزى يقتضى منا ملاحظة اكثر : اذ علينا ان نبحث لنعلم متى صار هذا السلف المؤله الها ؟ او نقول ، بكيفية ادق متى بدأ يسمى بالباوو .

اننا لا نجد ، عند البحث ، اى عملية تأليه ، بل اننا ، علاوة على ذلك ، نجد ان السلف كان اولا (باوو) قبل ان يظهر لنا الها (1) . فماذا يعنى اذن اسم الباوو ؟

رايت ، ذات يوم اثناء جنازة فى قرية متنصرة ، كاناكيا يشير الى آخر بأن يأتى بالميت ، وقال له بصوت منخفض :

— ايت بالباوو .

ففهمت انه يقصد : ايت بالاله . وعجبت لتدخل اله فى هذا الحفل الذى اشرف عليه . وبدأت الاحظ بعناية ما يمكن ان يقع عن غير علم منى، ولكن ، لم يكن هناك شىء غير الميت وقد لف فى حصيرته . وعلمت ، بعد ذلك ان اسم الباوو يطلق على جثة الانسان الميت وعلى الانسان الميت ذاته.

فليس هناك اله ، لا كاله يطلب منه العون ولا كجثة . انه لا فرق بين الجثة والاله ، ولا شىء يفصل بينهما . فهما معنيان متلاقيان ، ولفظ الباوو يشملهما معا (2) .

ويخاف الناس فى الايام التى تعقب الموت من الجثمان الاله . ثم تمحى بعد ذلك ذكرى الميت الاليمة وتقوى ذكرى شخصية المتوفى . ويبدو ان المأتم الاخير الذى يقام بعد الموت بثلاث سنوات او اربع يكرس هذا التحول (3) . وتنهى ايام الحزن بأن يرقص الناس رقصة الآلهة . مظهرين

---

(1) اى كان يسمى (باوو) ، كما سيبين ، قبل ان تصبح له شخصية السلف المؤله فليس هناك اذن عملية تأليه جديدة .

(2) « لا يميز الكاناكى مباشرة بين الجثة والشخص الجامد فى هذه الجثة وهو بدون حياة ظاهرة ، ولا يحلل هذا المجموع الذى يمثله الميت، ويسمى كذلك جميع العظام البشرية عظام الالهة M. L., (1953a), p. 178

(3) « يقام للميت ثلاثة مآتم ، الاول للتخلص من الجثة بتحليلها واحراقها الخ . والثانى هو الاحتفال الذى يجمع القرابة التى اخبرت بوفاة الميت . ويقام الثالث ، بعد عدة سنوات لارسال الميت الى مقر الاموات ، من حيث لا يستطيع ان يعود » (ليتارت) ويميز فى الطقوس الجنائزية ، عند البدائيين عموما ، بين ثلاث فترات : الانتقال الموقت للروح ، الدفن (او الاحتفال المأتمى) الاول ، الدفن (او الاحتفال المأتمى) الثانى ، واحيانا الثالث ، انظر ما سيأتى فى هذا الفصل (ق 5) و (ف 4 ق 1 ، 3) وكذلك :

L. B., (1951). pp. 367-368 ; M. L. (1953), pp. 102-103 ; M. Maus (1967). pp. 231-233.

بجذلهم ان المتوفى قد صار منذ الان ، الى حيث يلتحق بزمرة الالهـة وهـم يرقصون رقصتهم التى لا تنتهى (1) ويدعو مسير الحفل ،عندئذ ، من حوله من الناس قائلا لهم :

— قوموا جميعا ، وتعالوا الى رقصة رجالنا الذين تعفنت اجسادهم وصارت لها رائحة الشحم الزهم (2) ، وهم الان فى ثقـوب الصخـور وجذوع الاشجار ، ابنى Boawe ويذكر اسماء الهالكين .

ففى هذا المقام حيث يمكن ان نرى ، حسب مفاهيمنا ، اثباتا لالوهية المتوفى بادخاله جنة النعيم ، يأتى خطاب المسير ليرفع كل وهم . فصورة الجثة وصورة الاله لم ينفصلا ، بعد ، فى ذهنه . انه ينتقل ، بفكره المتأرجح، من احداهما الى الاخرى . وبهذه الحركة يعطى لمفهوم الباوو شكلهالحقيقى.

ومن المؤكد حقا انه ليس للجثة ، هنا ، فى عين الكاناكى ما لها من اهمية فى اعيننا . فالجثة سوف تتحلل وستعان على ذلك . وما طقوس المأتم الاول وتعجيل تحللها باهراق الماء عليها او حرقهـا او تحنيطهـا فى ميلانيزيا كلها الا وسائل لاختصار هذه الفترة العسيرة ، فترة حضـور الجثة . ان الجثة لا تعلق اذن بالذهن ، فلا يوجد لفظ يدل عليها . وانمـا ترتبط الى حين فقط بالباوو . وسنرى انهـا ليست ، فى هذه القضيـة ، سوى عرض زائـل .

حـى و « باوو » (3)

ذلك ان الباوو لا يبدأ حياته حينما يلفظ الحى نفسه الاخير ، بـل يساوق الحى فى الوجود ، فهناك احياء يسمون هم ايضا بالباوو .

---

(1) هى رقصة « البوريا » Boria كما سيأتى (ف 4 ق 5)

(2) سيخصص المؤلف لهذه الرائحة قسما بالفصل التالى .

(3) يضيف المؤلف ، فى هذا القسم ، معنى آخر من معانى (الباوو) فاسم (الباوو) يطلق كذلك على بعض الاحياء من انسان عظيم او غريب الحال او شيخ على الاخص ويتجلى ذلك فى حالة الشيوخ الذين يعدهم ابناء احفادهم ، من جهة ، اخوة لهم حسب نظام القرابة التصنيفية الذى يطلق فيه اسم واحد على طبقة كاملة من القرابة . ويعتبرونهم ، من جهة اخرى ، (باوو) يسترشد بحكمتهم فى حياتهم ، ويتوجه اليهم بالدعـاء بعد مماتهم .

اذ يقال عن كل انسان عظيم او غريب الحال او شيخ انه بـــاوو . وقد حدث مرة ان طفلا جثا على ركبتيه ويديه ليفحص حذائى ويعرف مـــا هذا الشىء الغريب فى بلد يمشى اهله حفاة ، فسمعت امه تناديه قائلة :

ــ لا تلمسه ، انه باوو .

ان ما يفوه به الشيوخ او الاشخاص الممتازون وما يمثلونـــه مـــن تقاليد ، يتجاوز المجتمع الحاضر ويتخطاه ويهيمن عليه . فحكمتهم تشارك فى الحكمة التى نجدها عند ما نتصل بالاسلاف والالهة ، وبها كان لهم نصيب فى المجتمع الذى يقع خارج الزمان ويساوق المجتمع الحالى فى الوجـــود ، ويجعل له اساسا فى عالم الغيب (1) .

ونفهم جيدا دور الشيـــوخ اذا ما تريثنـــا لحظة للنظـــر كيف يعـــد الميلانيزيون اجيالهم (2) . فهم لا يعتبرون الا اربعة اجيال : الحفيد والابن والاب والجد (3) او كما يقال فى اوروبا : الابن والاب والجد وجد الاب ، فاذا ما حدث لحفيد ان ادرك ، فى حياته ، جد ابيه فانه لن يسميه جد ابيه، ولكن اخاه ، لان المجتمع لا يعد سوى اربعة اجيال . فهناك اذن على مـــر العصور جماعات من اربعة اجيال يدخل بعضها فى بعض ، وافراد المجتمع يجدون انفسهم ، كلما مرت اربعة اجيال ، فى عين الوضع السابق . لقـــد كان جد الاب حفيد الجماعة السابقة المتالفة من اربعة اجيال . ولن يتغير وضعه اذا ما عمر الى ان يشهد ، بعد مرور اربعة اجيال ، ميـــلاد ابـــن لحفيده ، اذ لا يعتبر عندئذ جدا للاب ، ولكن اخا لابن الحفيد (4) . ولهـــذا نلاقى احيانا طفلا يساير شيخا مقوس الظهر ، واذا ما سألناه :

ــ هل هـــذا جـــدك ؟

فانـــه يجيب :

ــ لا انـــه اخـــى .

---

(1) فهم ، من جهة ، افراد (او مخلفات) من جماعة الاسلاف التى انقرضت ، كما سيتبين فيما يأتى ، ومن جهة اخرى مقبلون على الحيـــاة الاخرى ، حياة الالهة .

(2) ترجع هذه الطريقة ، فى عد الاجيال ، الى مـــا يسمى بنظـــام القرابة التصنيفية فانظر الملحق السادس .

(3) او طبقة الاطفال وطبقة الاخوة وطبقة الاباء وطبقـــة الاجـــداد حسب التعليق السابق . وتسمى طبقة الاخوة بالنسبة للمتكلم .

(4) يتبين ذلك فى الشكل الموضوع فى الملحق المذكور .

ولكنه يعتبر هذا الاخ كأنه (باوو) ، ويتحدث اليه كما يتحدث الناس الى (الباوو) . وحينما يموت هذا الاخ الاكبر يذهب طريـــده الى النصب ليبقى ، كما كان من قبل او افضل ، حريصا على رفقته وعونه . ولن يتوجه اليه بالدعاء كجد ولكن كأخ (1) .

وهناك بالفعل عرف يجرى به العمل وقت الدعاء عنـــد النصب فى اعياد الحصاد ، فالدعاء لا يوجه الى السلف من اب وجدود . ولكن تقصد به الطبقات المتعاقبة من الاجيال العليا التى تمثل بالاخوة . ان جميع الادعية المتعلقة بمصالح العشيرة يقصد بها اذن الاخوة الابكار .

ان هذين الاخوين الذين يفصل بينهما ثمانون سنة ، وهمـــا ابـــن الحفيد وجد ابيه ، يوضحان لنا اذن علاقة القرابة التى لا يرتكـــز فيهـــا الوجدان على اساس فيزيائى ظاهر ، وانما يقوم ، شيئا ما ، على العقل. ان حياة الجد الذهنية وحياة الطفل الذهنية تجريان معا فى اطار واحد ، غير ان هذه تصعد ، بينما الاخرى تنزل وتجود بكل ضياءهـــا ، وهـــو ضياء الشيخوخة وضياء اله ، اى ضياء (باوو) ، لتنير الطريق لهذا الصعود ، فهنا اذن انطلاق لميل وجدانى اساسه غير عضوى . انه البـــذرة الاولى لعلاقة روحية قائمة خلال حياة الجد بصفته (باوو) وتتأكد ، عند ما تنتهى حياة هذا الجد ، بحالته (باوو) وهكذا نستطيع ، اخيرا ، ان نفهم دور طبيعة الالهة الميلانيزيين ، اى (الباوو) .

لقد استطاع الكاناك ، بفضل هؤلاء الالهة الذين لا تحصرهم حدود العالم الحاضر ، ان ينظروا الى الحياة فى دوامها وبقائها . فهى لا تنقطع ابدا . انما هى ايجابية مع البشر وسلبية مع (الباوو) . ويشارك هؤلاء فى هذا وذاك من نمطى الحياة ، انهم السند الدائم للانسان وللمجتمع .

ولم يتولد هؤلاء الالهة من تصور اسطورى فأخرى من اسطـــورة . ولكن من سعى للفهم (2) دفع الكاناكيين اليه ما لاحظوه من ان الحيـــاة الفيزيائية تميل الى الزوال بينما الحياة الباطنية لا يزول شبابها ، بـــل تستمر فى حكمة الشيوخ وما يسديه الالهة من نصح . وبمـــا ان عمليـــة

(1) انظر فى شأن مصاحبة الجد لحفيده (ف 7 ق 3) .

(2) ان الاسطورة وسيلة للادراك ، فهى تحيط بالظاهـــرة وتعبـــر عنها ، انظر على الاخص الفصل الاخير .

الاساطير تصدر عن سعى للفهم ، فانها تصبح حينئذ ممكنة . وستسمح ، فى يوم من الايام ، بوصف حياة الاله وابداع ميثولوجيا كاملة . ولكن (الباوو) الميلانيزى ما يزال بعيدا جدا عن هذه الدرجة (1) .

المتوفى (2)

نستطع الان ان نفهم الوضع الذى يصير اليه الشيخ (الباوو) بعد ان تنتهى حياته ويصبح جثمانا الها .

يحتاج هذا (الباوو) ، اول الامر ، الى مكان جديد بالنسبة للمجتمع ومساكن الناس . فقد كان له ، قيد حياته فى المجتمع ، جسم صلب هو بمثابة اللباس المجتمعى الذى يلعب به دوره فى المجتمع . ثم فقد هذا اللباس المجتمعى فأصبح غير حاضر ولم تعد له وظيفة فى المجتمع ، لقد قضى نحبه (3) والمتوفى بهذا المعنى اذن ليس ميتا ، ولكن مجردا من

---

(1) « ان لفظة « اله » لا تدل على مفهوم ذهنى او تصور اسطورى خالص وانما تعبر عن معطى ناتج عن ملاحظة عينية وتجربة وجدانية . ثم تأتى الصياغة الاسطورية ، لتنمق وتبدل ، فقد زالت الجثة ، وتبرز ، فى الذاكرة ، شخصية المتوفى ولا يبقى لخصائص الميت الفيزيائية وصفاته القديمة اى حد ، ولا تبقى فى نطاق الزمان . لقد اصبح الها .. تدعوه ذريته وتطلب منه ما كان يملكه من قوة وسحر .. وبهذه العملية تتكون الاساطير » .

انظر : M. L., (1953a), p. 178

(2) يبين فى هذا القسم ان الميت ، فى نظر الكاناك ، انسان تجرد من وظيفته فى المجتمع بتجرده من جسده . بيد انه لا يعقل ان يتجرد المرء من وظيفته قبل اتمامها . فاذا مات قبل ذلك ، كالمرأة تموت وهى حامل ، تكفلت الاسطورة بالبلوغ بهاته الوظيفة الى غايتها ، اى ان الناس يعتقدون انه يبقى حيا ، وان كان خفيا عن الانظار ، الى ان يتم وظيفته .

كما تتكفل الاسطورة ايضا بارجاع من توفى الى حظيرة المجتمع ، اذ تجعل مقرهم فى الصخور وجذوع الاشجار ، وتسند لهم وظيفة متعالية ، فيصبحون آلهة يتوجه لهم بالدعاء .

(3) يستعمل المؤلف هنا لتوضيح معنى الموت عند الكاناك كلمة défunctus اللاتينية التى تعنى ميت (ومنها جاءت الكلمة الفرنسية Défunt بنفس المعنى) وهى اسم فاعل من الفعل الذى يعنى انجز وادى وانهى ، وهذا ما يقصده (لينارت) وما تفيده فى العربية العبارة التى ترجمنا بها . ففى فقه اللغة للثعالبى « انه اذا مات الانسان بعد هرم قيل : قضى » وكأنه ادى نذرا فى عنقه .

وظيفته . ويبقى عاطلاً خلال كل الفترة الانتقالية التي تنقضي بتحلل الجثة. ولهذا المعنى الذي يعطي للمتوفى دور اساسي في حفظ نظام المجتمع . اذ يجعل للكائنات التي في حال عجز مجتمعي وضعا موقتا . فعند ما يتبين مثلا ان شخصا احمق ، وانه قد يجر بحمقه المصائب ، لما ينتهكه من (تـــابو) دون ان يشعر ، يعمل المجتمع لابعاد هذا الفرد الذي لم تبــق له قيمـــة مجتمعيـــة .

ولا يلجأ في ذلك الى القسر ، وانما يقيم مأتما عظيما يطعم فيه الناس. فالمجتمع يكرم الاحمق اذن بجنازة مجتمعية تصبح بعدها افعال هذا الاحمق عديمة المفعول ، لانه يصبح ، منذ ذلك الحين ، في عداد الذيـــن « قضوا نحبهم » والعاطلين ، ولكنه ليس بميت .

ثم انه من الشذوذ الذي لا يعقل ان يتجرد المرء من عمله في المجتمع قبل ان تتم وظيفته الخاصة . ولهذا فعند ما تموت امراة حامل قبل ان تضع جنينها تتكفل الاسطورة باستمرار حياتها لتستطيع اتمام وظيفتها . فيتحدث فيها اذن بعبارات مؤثرة عن عناية هذه المراة بطفلهـــا (1) . لان دورهـــا المجتمعي لم ينته ، فهو مستمر فيما وراء القبر . وعند ما يكبـــر الطفـــل ويكتشف بنفسه النهار والدنيا ترسله امه الى الاحياء قائلة : آه يابني ، ستذهب وسأبقى هنا ولن نلتقي ابدا . وتلبسه في ذراعه سوارا ابيض ،

---

(1) يشير الى اسطورة رئيس (ناوو) Naou الذي ماتت زوجته فلم يحملها ، من شدة حبه لها ، الى الاجمة وانما وضعهـــا في الكـــوخ الكبير وفارق ، هو وقومه ، قريتهم ، وبنوا قرية بعيـــدة عـــن الاولى . فالمراة عوملت هنا كما يعامل الرجل . وولد الطفل في قبر امه وكبر وراى ضوء النهار والدنيا من خلال شقوق الكوخ ، وخرج فعرفه ابوه واراد ان يبقيه . ولكن الطفل لم يستطع مفارقة امه بدون وداع ، فيرافقه الرئيس ومعه جده الى القبر ليعلم هل الطفل صادق في قوله .

انظر هذه الحكاية ايضا في (ف 4 — ق 4) وكذلك :
M. L., (1932), pp. 206-236

وتنطقه بحبل صغير من زغب الوطاويط ، وتسلمه كنوزا لتكون امارة على صدقه عند ما يجد افراد عشيرته (1) .

وتنسحب الام منذ هذه اللحظة التى انتهت فيها وظيفة امومتها ، وتنزوى فى الظلام وتصير ميتة حقا .

ان فكرة العطالة المجتمعية فيما يتعلق بالرجل والمرأة والطفل هى التى تقابل اذن عند الميلانيزى ما نسميه نحن بالوفاة .

ولكن وضع المتوفى وضع مؤقت ، اذ يجب ان ينصب العاطل ، ان صح هذا القول ، فى ظروف جديدة ، واولها ان يوجد له موضع فى المكان . ولهذا يقول مسير الحفل :

— ارقصوا رقصة هؤلاء الناس المتعفنين الذين يسكنون الصخور وجذوع الاشجار .

وبهذه الصخور وهذه الجذوع التى فى الغاب يتم اول تقسيم للمكان، اذ يصير للاحياء مسكن وللمتوفين مسكن . وهو تقسيم تذهب به بعض

---

(1) يصنع السوار من احدى دورات الصدف الحلزونية . ويكون سوار الرجال من صدفة كبيرة نادرة . وتقنية صنعه دقيقة جدا . وهو ارقى زينة عند الكاناك ، رجالا ونساء ، ويلبسونه فوق المرفق ، ويعجبون ببياضه فوق سمرة الذراع .

اما الحبل فيصنع من زغب وطواط كبير Roussette يبلغ بسط جناحيه مترا ، وهو من جملة انواع الوطاويط السبعة بكاليدونيا الجديدة ، وكان مقدسا . ويستخدم الرجال هذه الحبال حزاما وسوارا ، ونصنع النساء منها تنورات انيقة . وترمز عندهم لحضور السلف الاسطورى . انظر (ف 5 ق 4) وكذلك
M. L., (1947), p. 73 (1953a), p. 114-115

ويقصد بالكنوز « السلة المقدسة » « Le Panier Sacré » وليست فى الغالب سوى طرد ملفوف فى قطعة من حصير . وتحتفظ كل اسرة فى « سلة مقدسة » بنقد مصنوع من رؤوس الاصداف وثوب من قشور الشجر وحجر اليشب وزغب الوطاويط واساور الصدف . ويحاط الجميع بقشور واوراق لا تحترق ، لوقاية السلة من الحريق .

وهناك « السلة المقدسة » التى تضم كنوز المعشيرة ويحفظها الرئيس عند ساق العمود المركزى بالكوخ . انظر مثلا
M. L., (1930), pp. 47-48

المجتمعات المتطورة الى ابعد من ذلك . فقد تصل به الى تحديد مناطق ذات رونق وجنات . اما عند الميلانيزيين فهو تقسيم هزيل جـدا . اذ توجـد تلك الصخور والجذوع فى الاجمة القريبة التى تصير بذلك مقدسة (1) . ولكن المتوفى قد يجد فى هذا المكان دورا يلعبه ، فقد ينصب فى وظيفـة جديـدة تتعالى على المجتمع .

وعندئذ يقيم الاحياء فى هذا المكان انصابهم ، ويأتـون لاستخـارة (البلوو) . ففى هذا المكان تتم اذن امام انظارنا عملية التأليه .

يسيطر (الباوو) على المجتمع ويسانده ويضمن وجوده . وقد بدا لنا مرتبطا اشد الارتباط بالشيخ والجثة ، ولكنه الان قد اتخذ شبـه صورة الهية ، فالمجتمع يتألف من احياء وآلهة ، وهؤلاء واولئك فى تبادل دائم (2).

وتلزمنا هذه النظرة الى (الباوو) باعادة النظر شيئا ما فى تعابيرنا الاثنولوجية المتداولة اذ يحلو لنا ان نتحدث عن طقوس الفراق، ولا ننتبه الا للوجه السلبى من حركة تنتهى مع ذلك بكيفية ايجابية : لان اسـم هذه الطقوس يدل على ان القريب فارق طريقة العيش عند الاحياء ، مع أنهـا تشير على الاخص ، الى انه دخل نهائيا الى عالم متعال يرتكـز عليـه عالم الـناس (3) .

---

(1) سيعود الى تفصيل هذا الموضـوع فى القسم الثانـى مـن الفصل التالى .

(2) يتحدث (ليفى برول) طويلا عن استمرار الاموات فى الاتصال بالاحياء ، وتأثيرهم فى هؤلاء بالخير او الشر . انظر :

L. B. (1951), pp. 352 et s

(3) Rites de Séparation ، تتضمـن الاحتفـالات الجنـائـزيـة طقوس الفراق ، اى فراق عالم الاحياء ، وتقوم هذه الطقوس على مبدأ التكرار الرمزى ، ومن جملتها حمل الجثة الى مكان بعيد وعزلها فى حفرة، بل يحتاط الناس كذلك لكيلا يحاول الميت العودة بين الاحياء ، ففى بعض قبائل استراليا يفر اهل الشخص عند موته ويتركون امتعتهم ليظن الميت انهم خرجوا الى الصيد فلا يتبعهم الى مقرهم الجديد . وفى مكـان آخـر تربط الجثة فتشد يداها ورجلاها او تكسر عظام الرجلين ليكلا تخـرج الجثة من القبـر . وهـذه الطقـوس نـوع مـن طقـوس الانتقـال Rites de Passage التى تقام عند انتقال المـرء من حالـة الى اخرى (ولادة وزواج وموت الخ) وهى من جهة تطهيرية ومـن جهـة اخرى تكرار رمزى لهذا الانتقال ذاته .

وتشمل طقوس الانتقال بالفعل طقوس الخروج وطقوس الدخول، فالى جانب طقوس فراق الميت توجد طقوس قبوله فى عالم الاموات .

انظر بالخصوص

A. Van Gennep, « Les Rites de Passage », (1909).

لا فناء فى الموت (1)

هل الكاناك لا يعرفون اذن ما هى الموت ؟

قد يظهر سؤالنا هذا غير معقول لو اننا طرحناه فى البداية اما بعد ان استقصينا البحث فى شأن (الباوو) فقد اصبح متعينا .

وهو سؤال يتقبله كل من اتفق له ان حادث الميلانيزيين فقد يتأتى ان تسأل احد هؤلاء :

— ايـن هـو فـلان ؟
— انـه مـريض
— مـريض حقـا ؟
— لا ، جلده فقط

ويعنى بذلك ان هذا الشخص لا يستطيع ان يصنع شيئا لدفع المرض عن جسده هذا الجسد الذى مات . لقد مات هذا الشخص فى الواقع ، ولكنه فى نظر الميلانيزيين ما يزال (2) وتبين لنا هذه القصة ان اللغة لا تحتوى على اى لفظ للدلالة بدقة على فعل مات فالانسان لا يموت، وانما تختلف حاله حسب كونه فى عافية او فى طريق الموت . وهناك لفظان يدلان على هذه الصورة السلبية وهما : mè, pei فأولهما يفيد معنى مريض كما يفيد معنى ميت اذ لا وجود للفظ كلى يدل على المرض ، وانما لكل مرض اسم خاص ، وثانيهما يعنى هامدا او مغمى عليه ، كما يقال عن العضو اليابس وعن النار الخامدة انها mé ، وينبغى ان نضيف بأن

---

(1) لا يوجد عند الكاناك اسم كلى يدل على الموت ، فالانسان ، بموته انما ينسلخ من جسده . وليس فى الموت فناء ، وانما انتقال من حالة ايجابية الى حالة سلبية . ولهذا لا يخشى الكاناكى الانتحار .

(2) يقصد المؤلف انه بعد ان يصل الكاناكى الى تمييز الانسان الميت وعزله عن المجموع الذى كان يتوجه اليه بالدعاء من مسكن وارض الخ يصبح قادرا على الفصل بين المعنيين اللذين يتضمنهما (المباوو) ، معنى الجثة ومعنى الاله . ففى شمال الجزيرة ، حيث التأثير الاجنبى بارز ، تفرق قبيلة (النينيما Nénémas) بين الشخص والجثة . فتعتبر الجثة غلافا صلبا وتدل عليه بنفس اللفظ الذى تسمى به قشر الحيوانات وزجاج القنانى الخ . فالمرض لم يتسلط اذن على شخص الانسان وانما على غلافه . انظر الفصل التالى وعلى الاخص (ق 3 و 4) وكذلك
M. L., (1953)α, pp. 179-180

mé ليست من كلمات لغات ميلانيزيا الجنوبية . فهى مورفيم جليل القدر وقديم جدا ، ويتخطى حدود ميلانيزيا (1) فهل هو الذى بقى عندنا فى لعبة الشطرنج حينما نقول échec et mat (الشاه مات (2) دون ان يعنى ذلك بالضبط انه قد مات ، ولكن اصبح كالعدم ؟

فيلزم اذن . للدلالة حقا على حالة الموت استعمال ظروف تفيد الكمال النهائى للحالة التى يوجد فيها الميت . وهذا ما نلمسه عند ما يتحدث الاهلى بلغة (البيدجين انجليش Pidgin English التى تستعمل فى اوقيانيا وهى (البيشلامار) (3) . ففى هذا اللسان الفاظ غربية تعنى الموت والقتل . الخ ..

ولكن الاهلى يجهل مضمونها ، فيحتاج الى تأكيد فكرته وتدقيقها ويقول :

— لقد مات انتهى حقا . he die finish true

وتخاصمت طفلتان فى جزر الهيبريد الجديدة ، واعيى الجدال احداهما فهددت الاخرى قائلة :

Me Kill you dead ، انا اقتلك اميتك . مبينة بذلك انه يجب ان تضاف الى فكرة القتل فكرة الموت .

---

(1) جاءت الى كاليدونيا الجديدة من اللغات الاندونيسية ، انظر :
M. L., (1948), p. 123

(2) يظهر ان mat جاءت من « مات » العربية ، اما القواميس الفرنسية فتعتبر انها فارسية .

(3) Pidgin محرف من business اى التجارة والمعاملات English اللغة الانجليزية) والمعنى ، انجليزية المعاملات او التجارة. وتتركب من انجليزية مبسطة ومحرفة فى النطق مع مفردات من لغات مختلفة ، ويستخدمها الاوروبيون فى الحديث مع الاهليين ، او الاهليون ذوو اللهجات المختلفة . وتوجد (بيد جينات) مختلفة ترجع الى ثلاثة اصناف ، صنف يستعمل فى افريقيا ، وثان فى الصين ، والثالث (البيشلامار) beach-la-mar او Bichelamar ويستعمل فى ميلانيزيا واستراليا وغيرهما من مناطق المحيط الهادى ولا يعرف بالضبط اصل هذا الاسم ، ويظهر انه جاء من العبارة البرتغالية bicho de mar التى تدل على حلزون البحر الذى يصطاد فى هذه المناطق . ويتألف (البيشلامار) من الفاظ انجليزية واسبانية وفرنسية واهلية ، وله اليوم قاموس وادب . انظر مثلا :
A. Martinet, (1958), pp 604-607

وهكذا نرى انه لا توجد عندهم فكرة الموت . فالناس فى ميلانيزيا لا يموتون وانما ، اذا ما استعملنا عبارة صادقة اشد الصدق يستعملها عموم الناس عندنا وتلتقى مع التفكير الميلانيزى ، هم يقضون نحبهم . on defunte

لا يوجد فى فكرة الموت اى معنى للتلاشى . فالكاناكى لا يخلط بين الموت والفناء . وقد نجد عنده فكرة قريبة من معنى الفناء ، وذلك فى كلمة Séri التى تدل على حال الانسان المسحور او الملعون ، والانسان الذى تخلى عنه اسلافه (الباوو) ، والانسان الضال ، واللامجتمعى ، اذ يحس انه لا وجود له ويعانى انهيارا حقيقيا . فالفناء بالنسبة اليه هو ، على اكبر تقدير ، النفى المجتمعى ، ولا يدخل الفناء اطلاقا فى فكرة الموت عند الكاناك .

تبدو الموت اذن كحالة سلبية فى الحياة وشكل آخر من الوجود ولهذا لا يخشى الكاناكى ، اذا اصبحت الظروف النفسية للحياة قاسية جدا ، ان يبحث فى وجود آخر من ظروف افضل لحيوية نفسه .

الانتحار الانتقامى والخلاص (1)

يلعب الانتحار دورا عظيما فى المجتمع ، ولا يعتبر ابدا ، قفزة الى المجهول وانما هو بحث عن وجود متعال عن هذا العالم ومتحرر ، اذن ، من قيوده . وربما كان من العسير ان نتصور هذا العالم ، غير انه من الضرورى ان نطلع على بعض الامثلة الموضحة ليتبين لنا امر هذا الجانب غير المعهود من جوانب الانتحار .

يذكر الاثنولوجى (مالينوفسكى) قصة امراة شابة كانت احدى زوجات رجل من جزر (تروبرياند) (2) فقد فوجئت هذه المراة وهى مع

---

(1) لا يعنى الانتحار ، عند الكاناك ، الانتقال الى المجهول ، ولكن الى عالم متعال يصبحون فيه قادرين على الانتقام ممن اساء اليهم بعد ان عجزوا عنه . فالانتحار اذن يوضح لنا ما يعتقدونه من دوام الحياة من حالة الحى المتجسد وحالة الحى المتعالى ، فلا تعارض بين عالم الاحياء وعالم الاموات ، ويشهد لذلك ايضا ان الاستعمار قد اتاح للكاناكى وسيلة للانتقام من عدوه دون ان يلجأ الى الانتحار ، اذ يكفيه ان ينتقل الى المركز الاوروبى ليشتغل ويشى بعدوه الى الحاكم الابيض .

(2) انظر ، فى شأن (مالينوفسكى) وجزر تروبرياند ، المدخل (ق 3 — ا) .

خليلها وعيرها جميع قرابة زوجها . فلبست اجمل زينتهـا وتحلت بأنفس حليها ، ثم تسلقت شجرة النارجيل الكبرى بساحـة القريـة ، واوصت عجوزا بابنتها الصغيرة الجالسة الى جذع الشجرة ، ثـم ارتمت امـام الجميع من اعلى الشجرة *

فهل ذلك من الجساره على اعدام الذات ، اى نوع من الهاراكيرى (1)؟ ولكن الناس لا يتزينون من اجل تلقى العقاب .

ففى نفس الجزيرة امراة يقول عنها المؤلف انها « ظريفة فاضلـة ومجدة فى العمل » وقد اتهمها زوجها الغيور وعيرها ، فتزينت هـى ايضا بحليها وتسلقت شجرة نارجيل وهتفت بزوجها قائلة :

— انظر الى . لقد عيرتنى فسأقتل نفسى .

وسارع الرجل لمنعها ، ولكنه ما وصل الى جذع الشجرة الا والمرأة قد القت نفسها الى الارض وماتت فورا .

ونجد فى مكان آخر امرأة سبها وضربها زوجها عند ما عاتبتـه على عدم وفائه فتجرعت ، دون ان تتردد ، مرارة سمك سام جـدا . ومـاتت بسرعة صاعقة . وهذا الانتحار لا يسترعى الانظـار كمـا فى الحالتـين السالفتين . ولكن تدل هذه لنهايات على وجود يأس من الحياة ؟ (2) .

ويوجد فى منطقة تبعد عن هذا المكان بألفى كيلومتر الى الجنوب ، اى فى كاليدنيا الجديدة ، مآسى مماثلة . فالاساطير فيها مليئة بحكايات عـن زوجات انتحرن بعد ان ذقن مرارة الاهانة والخيانة ، الا ان شجر النارجيل

Malinowski, «La vie sexuelle des Mélanésiens» page 126 *

(2) Hara Kiri اسم يابانى يطلق على طريقة خاصة فى الانتحار وهى شق البطن عرضا ، ويستعمل اليابانيون ، بدل هذا الاسم الـذى يعدونه مبتذلا ، الكلمة المرادفة له : (سيبوكو) Seppuku

والانتحار عندهم اما الزامى بعد الحكم بالاعدام (وكان الى سنـة 1868 مقصورا على الساموراى اى طبقة المحاربين) ، واما ارادى بسبب اليأس او ليثار المرء لشرفه او ليتبع فى الموت رئيسا محبوبا ومـا يـزال هذا النوع موجودا .

(2) يرى (مالينوفسكى) ان الانتحار يرجع الى موقف سكولوجى معقد تدخل فيه الرغبة فى عقاب الذات وفى الانتقام ، واسترجاع الحظوة والتملص من الم نفسانى . انظر

Malinowski, (1968), pp. 68-69

الذى يندر وجوده فى هذه الجزيرة لا يكاد يلعب هنـــا اى دور . فالناس فى كاليدونيا الجديدة بدل ان يرتموا من اعلى جذوع الشجر فى الفضاء يشنقون انفسهم على العمود المألوف (1) . وعلى الرغم من ان لديهم انواعا كثيرة من الحبال فانهم لا يستعملون ابدا فى الشنق سوى (البالاسور) الملبــد اى هذا الثوب المصنوع من قشور الشجر (2) .

فقد علمت مثلا زوجة من اهل Lerexou ان زوجهـــا قـــد اقتسم حلوى اثناء حفل كبير مع صديقة استضافته ، ويقول عنها القاصون :

« اخذت ثوب القشور ومزقته وجعلت منه عصابة شدتها بخشبـــة ، وادخلت راسها فى انشوطة عقدتها وسط العصابة ، وجعلت رجلهـــا فى عروة تقع فى الطرف الاخر ، ثم جذبت نفسها برجلها فبقيت تدور مخنوقة »(*)

وهذه زوجة اخرى خانها زوجها هى كذلك فتمرغت فى المسحـــوق الاسود الذى يعفر به المحاربون اجسامهم (3) ، وبعد ان اخذت هكـــذا زينة الرجولة ، دست راسها فى الربقة التى عقدتها مـــن (البالاسور) ، وبقيت تدور فى الهواء بينما طفلها يبكى من الجوع وقد عقـــدت الغصـــة حلقـــه وفقـــد صوتـــه .

فهل هذه اساطير ام حكايات ؟ انها فى الحقيقة شرائط قدت من حياة الكاناك . فهذه امراة شابة شنقت نفسها منذ بضع سنوات ، ورأيت شيخا كاناكيا يقترب من الزوج الواجم امام جثة زوجته ويقول له :

---

(1) « لم اسجل الاحالة واحدة من الانتحـــار بالشنـــق فى شجـــر النارجيل » (لينارت) ويقصد بالعمود العمود المركزى فى الكوخ الكبير ، هذا العمود الذى يحيا فيه الاسلاف بعد موتهم . انظر ما سيأتى فى (ف 8 ق 2) وكذلك M. L., (1953)a p 83

(2) فالمنتحر يجعل نفسه بذلك فى حماية مالكى حياته . فهذا الثوب يمثل المادة التى تذهب وتجىء فى النبات والعشائر . لانه يتبادل اثناء عقود الزواج ويرمز لانتقال الحياة بين العشائر .

(*) Documents Néo-Calédoniens, p. 199

(سيعود لذكر هذه القصة ف 10 ق 4)

(3) يصنع من نوع من الفطر يسمى (بارو) baru انظـــر M. L., (1953a), p. 83

ـ ويحك لقد اردت ان تخفى سلوكك الطائش ، ففضحتك الان وفاة زوجتـــك . فمـــاذا انـــت صـــانـــع منـــذ الآن ؟ لمـــــاذا اســـأت الى زوجتـــك ؟

وقد عرفت من هذا المنظر المؤلم السبب الذى يجعل نساء شابـــات يقدمن على هـــذه الانتحارات المحيرة بعـــد ان يلبسن انفس حليهـــن : ان الزوجة المهانة تنتحر لتنتقل الى حياة غير جسمانية تصبح لها فيهـــا القدرة على كلية الحضور (1) وانواع اخرى من سهولة التصرف . انهـــا تلقى بنفسها وهى واثقة من وجود عالم اخروى تتحرر فيه مـــن القيـــود الارضية لتتمكن من مضايقة زوجها ومتابعته بخيانته وادامة الـــرعب فى نفسه . لقد قتلت نفسها لتصبح مثل (ارينى) Erinnye(2) . ولا يخلـــو ذلك من قسوة ومكـــر .

ولا يلجأ الرجال الى مثل هذه الانتقامات المفجعة ، فهـــم مؤمنـــون بقوتهم التى تتيح لهم ان يتخذوا اجراءات هى اهون عليهم وابلـــغ ايلاما لزوجـــاتهم .

وقد اخذت معى الى بيتى ذات يوم احد هؤلاء الرجال بعد ان كـــاد يقتل زوجته ضربا . فلما دخل عدل عن رأيه وقال لى :

ـ دعنـــى ارجع ، فما زلت لم انته من ضربها .

ولكنهم يلجأون عند الحاجة الى الانتحار ، فهذا واحد منهم يدعـــى (اســـاكـــا) Isaka كان حديث عهد بالمسيحية ، ولم يكن راضيا عـــن تمادى زوجته فى حياة الدعارة ، فلما اصرت على غيها اخذ موسى ووقف امامها وحز نحره .

---

(1) ubiquité اى القدرة على الوجود فى كل مكان او مكـــانين فى آن واحد . وترادف كلمة Omni présent التى تعنى كلية الحضور الالهى ، ويقول علماء الكلام « انه فى كل مكان بعلمه » .

(2) اسم ربات الانتقام فى الاساطير اليونانية ، ويسكـــن ظلمـــات الجحيم ، ويمثلن قوانين الاخلاق ويعاقبن من يخالفها . ويصورن فى شكل مسوخ بنظرات مهددة واجنحة كبيرة منشورة وارجل من قلز . ويحملـــن سياطا ومشاعل وافاعى ملتوية مع شعورهن .

وقد تأكد عندى ، من الرعب الذى عاشت فيه الارملة منذ ذلك الحين والرهبة التى ملات قلوب الناس فى القرية واقاويل الشيوخ نفسهـا ، ان الامر ليس امر يأس فحسب ، ولكنه ذو تشعب عجيب ، فهذا الشخص المنكود الحظ ، وهو الذى تمنعه مسيحيته من ان يستعمل القسوة وان كان لا يعرف اكثر من ذلك عن متطلبات عقيدته الجديدة ، قد حاول ان يوفـق بين الامور بانتقاله الى العالم الاخر (1) .

يلجأ الرجـال الى هذا العـالم الخفى اذا ما ارادوا ان يتجنبـوا مواقف الخزى ، ويتغلبوا بأيسر وسيلة على الساخرين . ولهذا عند مـا اقدم احد الرؤساء فى غينيا الجديدة على مغامرة خرقاء اصبـح بسببهـا ضحكة الجميع لم يتردد فى تجرع مائية الخـروع الصينـى Croton هذه المائية التى يستعملها الكاناكى لتخدير السمك (2) . ومن حسن حظه ان اغاثه صديق له بمقىء شاف ، وبعد هذا الانذار القوى بتسليط انتقام متعال على رؤوس القادمين استطاع الرئيس ان يرجع مكرما الى مكانته بين الاحيـاء .

فهل جاء صديقه فى الوقت المناسب بفعل الصدفة ؟ لا مناص مـن هذا السؤال لان الناس فى الواقع يركنـون الى الرخص Casuistique وقد عرفت فى كاليدونيا الجديدة رئيسا شابا عجـز عـن استمالـة قلب احدى الحسناوات فشنق نفسه ببالاسور متعفن انقطع فورا ثم تجـرع سما ، ولكن احد اخوانه كان حاضرا ايضا فسقاه ترياقا .

وسمعت هذا الرئيس بعد ذلك يقول للفتاه :

— لقد قتلت نفسى من اجلك .

فأجابتـه بازدراء :

— ولمـاذا لم تمت

---

(1) فهو يجهل ان المسيحية تحرم الانتحار .

(2) يذكر المؤلف فى قاموسه ان اسم Aru يطلق عند الكانـاك على هذا الخروع الذى تستعمل مائيته لاغراض اجرامية ، كما يطلق على فـربيـون Euphorbe تستخدم مائيته كمخـدر . ويسمم به الكانـاك الماء ليخدروا السمك ويجمعوه ، ويسمى فى المستعمـرات بالديناميـت الكـانـاكـى .

ان الرجال ، وهم اقل عفوية وشدة فى الامور من النساء ، قد واربوا اذن فى امر الانتحار فجردوه من طابعه المفجع ، واستعملوه لاغراض ميلودراميـة .

لقد هجر اولئك الابطال الحياة بسهولة تحير الالباب ، دون ان يحبسهم ما كانوا ينعمون به من متع مادية . اذ كانت تقودهم دواعى منبثقة من قلوبهم . فحيويتهم صادرة من سلامة وجدانهم ، هذه السلامة التى ترتكز فيما تبين لنا على الاستقامة والكرامة المجتمعيتين (1) ، لا على قوتهم ونشاطهم . فما ان يحدث ما يقوض هذه الاستقامة او يخل بماء الوجه الا وتفقد الحياة قيمتها على وجه الارض .

ان الانتحار بالنسبة اليهم طريقة للانتقال من حالة الحى الى حالة (الباوو) ، هذه الحالة المحجوبة والمتحررة من الجسد والتى يمكنهم فيها ، بعد تخلصهم من قوانين هذا العالم ، ان يزيدوا قوتهم اضعافا مضاعفة ، وان يستعيدوا كرامتهم بشفاء غليلهم من الانتقام .

لقد ارادوا ان يجدوا فى الموت وسيلة ليدوموا فى كينونتهم ، وليؤكدوا هذه الكينونة تأكيدا اشد نجوعا مما كانوا يستطيعونه فى ظروف هذا العالم، وليعيدوا اليها ، لا مكانها ، ولكن دورها فى هذا المجتمع بعد ان لم يعد لها فيه اى دور . وهو دور رهيب لانه فى مستوى يقف المجتمع عاجزا امامه.

ولا يمكن ان نجد تصويرا اوضح من هذا لدوام الوجود كما يراه الكاناكى . ولو كان الاحتجاب عن البصر يطابق عنده نوعا من الفناء لما ارتمى فيه ليقوى نفسيته الخائرة ويعزز عمله . ان للوجود بالنسبة اليه وجهين : وجها ظاهرا ووجها خفيا (2) . وهما وجهان لا يطابقان ما اعتدنا ان نسميه نحن حالة الحى وحالة الميت . ولكن ، حالة المتجسد وحالة الحى المتعالى ان صح القول . وهما حالتان تشاركان فى واقع واحد

---

(1) كان الكاليدونيات يضحكن لمحاولات بحارة (كوك) Cook ويتمنعن فى نفس الوقت . ولم يستطع احد منهم ان يزعم فيما يظهر انه فاز برضى احدى الكاليدونات انظر ما سيأتى (ف12ق3) وكذلك مثلا : M. L., (1953)a, p. 205

(2) انظر ايضا (ف 4 ق 3) .

ولا تتعارضان (1) . وكبرهان عكسي (2) على هذه الملاحظات يمكن ان نلاحظ اليوم في مستوى آخر تحولا من وجود الى آخر دون لجوء الى الطرائق البطولية التي تلقي بالمرء الى عالم متعال . فان اعتبرنا ان قرار المنتحر ناتج من عجزه المجتمعي وجدنا في ظاهرة الاستعمار المجتمعية حالة موازية لذلك . فالاستعمار يتيح في الواقع من السبل ما يصبح معه من العبث هذا الفرار المفجع الى الموت ، اذ يكفي المرء ان ينتقل الى مجتمع البيض . لان هذا المجتمع بالنسبة للكاناكي يشارك في خفايا الحياة الاخروية فيما وراء البحر . انه يمثل عالما آخر ، وفي اللجوء اليه قطع للاطناب التي تربطه بالحياة القبلية . فاذا صارت الامور على غير ما يرام فر الاهلي الى المركز الاوروبي وعرض نفسه للخدمة . وهناك يفلت من قانون القبيلة . بل انه يستطيع في الوقت المناسب ان ينبىء رئيس البيض بأسرار عشيرته ، او يشي بأعدائه وان يشفي بالاغتياب تعطشه الى الانتقام . فالابيض ، بقراراته واحكامه ، قد يصبح دون ان يشعر وسيلة لانجاز هذا الانتقام . ويتأثر الكاناكي كذلك بحياته الجديدة تأثرا يغير كينونته . فاذا رجع الى القرية لم يبق متكيفا مع الاعراف القديمة . لانه لم يبق كما كان . وسيبدو لاهل قريته غريبا نوعا ما . ويصير في نظر الجميع مشاركا في حياة هؤلاء البيض الذين فضل العيش بجانبهم . ولا يبقى له نصيب في حياة الجماعة .

ولا نقصد مماثلة هذين النمطين من الوجود الارضي بنمطي الحياة اللذين يشكل الانتحار صلة بينهما . وهما الحياة الجسدية والحياة المتعالية، فلا علاقة بين النمطين الاولين والثانيين . ولكنا لاحظنا توازنا بينهما فكان لا بد من ذكره .

لقد هيأ الاستعمار للاهلي وسيلة تتيح له . دون ان يقتل نفسه ، ان ينتقم انتقاما متعاليا نوعا ما على القبيلة .

---

(1) انظر ما سيقوله عن التعارض في الخلاصة .

(2) Contre épreuve اسم اطلقه كلود برنارد C. Bernard على الطريقة التي يتحقق فيها من نتيجة برهان بواسطة برهان معاكس . « اذ لا يكفي في البرهان على ان ظرفا معينا هو سبب ظاهرة ما ان نبرهن على ان هذا الظرف يسبق او يصحب دائما الظاهرة المذكورة ، بل يجب ان نثبت انه اذا زال هذا الظرف لم تبد الظاهرة » . وجدول الغياب في جداول (بيكن) الاستقرائية هو البرهان العكسي على جدول الحضور .

ولكن الاستعمار ذاته قد سبب بصدمته تفكك المجتمع . فعرف المجتمع الاهلى ما جهله دائما من قبل ؛ الا وهو خور العزيمة . لقد صودم اهل كاليدونيا الجديدة فيما مضى باقامة سجن الاشغال الشاقة فى جزيرتهم ثم تراجعوا فيما بعد امام غارات القطعان التى يملكها مربو الماشية (1) . وتبعوا فى اغوار شعابهم ينتظرون الموت . فهل سيكتشفون الانتحار الناتج عن البؤس ؟

ضرب احد الاوروبيين لبعض الاهليين اجلا ليجلوا عن قريتهم التى هى مسقط راسهم . وكانت دائما ارضهم قبل ان تعطى لهذا الاوروبى . ثم ذهب صباح يوم ، بعد ان توعد واوعد ، ليرى هل بارح المكان هؤلاء السكان المطرودون . فوجد الاكواخ فارغة ، ولكن ، ويا للامر الشنيع ، كانت جثة الشيخ سيد القبيلة معلقة بحبل فى عمود مسكن الرئيس (2) وهى تدور .

فاضطر الاوروبى الى دفنه فى ارضه ، ويقول الاهليون :

ـــ انه ما يزال فيها .

لقد بقى الجد فى ارضه . فهل سيصب نقمته على الابيض الغاصب ؟

فى انتظار هذا الحدث الذى قد يحيى الاعتقاد القديم يبدو من المؤكد انه ليس لوجود الجد الذى ترك فى ارضه من القوة ما لوجود المنتحرين الناقمين . فما هو الا رصيد . ولكنه بهذه الصفة ذاتها يؤكد لنا قوة وواقعية التصور الكاناكى ، هذا التصور الذى ليس فيه تعارض بين عالم الاحياء وعالم المتوفين .

---

(1) ادخل المستعمرون الماشية (انظر ما سبق ق 3) فحطمت مجارى المياه وفتكت بالمزروعات . ويبست التربة وتفتتت بعد ان لم يعد عشب يحميها من الامطار الطوفانية . وتراجع الكاناكى امام قطعان البقر التى تحميها قوة البيض ، فانتقل من غرب الجزيرة الى شرقها . وقد نصح حاكم احد رؤساء الكاناك ان يحيط ارضه بسياج فأجابه « عندما يذهب قلقاسى ليأكل الابقار اضع الحواجز » واندلعت بسبب ذلك ثورة 1878، وبعد ان اخمدت شتت شمل الثائرين ونفوا الى جزيرة الصنوبر . بل ان اغلب ثورات الكاناك كانت من اجل ذلك . انظر مثلا :

M. L., (1953a), pp. 17, 214

(2) هو الكوخ الكبير ومسكن الرجال . انظر مثلا (ف 8 ق 2) .

العـــودة الى الحيـــاة

من المهم هنا ان نعرف عدم التعارض المذكور ، فهو يفسر لنا لمـــاذا لا يختلف سلوك الكاناك مع الاحياء عن سلوكهم مع ذوى الوجود المتعالى. ان للكاناكى ادوية للمرض (1) ، ولديه طرق يصطنعها للنجاة من الموت، ويستطيع عند المناسبة ان يتحكم فى الموت . ويكفينا لنتأكد من ذلك ان نصغى الى ما تحكيه اساطير لا تحصى عن عودة اموات الى الحياة . فما قتـــل احد ظلما وعدوانا او اصيبت اسرة بضراء الا وتدخلت العمـــة صاحبـــة الاسرار (2) . فالاساطير تقول عنها :

انها تذهب وتعرى القتيل ، وتنفخ فى فمه واذنيه ، وتنفث من فمها بأعشاب سحرية وتلقمه نباتات طبية ثم تسأله :

ــ هل تحس انك قوى ؟

ــ نـــعـــم

ــ كل من هذه اليامـــة

ــ فيأكـــل القتيـــل ويقىء

ــ مص قصبة السكر هذه ، واجلس على هذه الحجرة .

وهكذا تعود الحياة تدريجيا الى القتيل (3) .

هذه اساطير العودة الى الحياة ... بقدر ما تعنى هذه العودة الرجوع من فناء الموت . غير ان قتلى الكاناك لم يكونوا فى هذا الفناء . واذا مـــا كانت حالات الانبعاثات كثيرة فلانه لا يموت احد بالمعنى الذى نقصده .

---

(1) لعدد من قشور الاشجار التى تذكرها التقاليد خواص علاجية ولكن عددا منها كذلك يظهر بدون فائدة . (1937) p. 84

(2) تتزوج عمة امرىء خاله فيصبح لها وضع خاص ، وترتفـــع الحشمة بينها وبين ابن اخيها . انظر (ف 10 ق 2) .

(3) تطعمه اذن نباتين : يامة ، وهى مـــادة رجوليـــة ، وقصب سكر ، وهو نبات نسوى عند الكاناك . وما من قصة انتحار او قتل الا وتنتهى بالعودة الى الحياة ، لان اهل الارض الكبرى يحبون مثل غيرهم ان تتم حكايات الظلم بخير . انظر (ف 4 ق 4 و ف 5 ق 2) وكذلك :
M. L. (1953a), pp. 72-73 M. L., (1932), pp. 180, 253, 358-363

خلاصة

نحن هنا فى الواقع الاسطورى . ولكن ، هل كنا فى غير هذا الواقع منذ اللحظة التى اردنا فيها ان ندرك معنى لفظتى (كامو) و (باوو) ؟

ونستطيع من خلال هذا الواقع الاسطورى ، ومن خلاله وحده ، ان نفهم السر فى انه لا توجد عند الكاناك فكرة الموت بمعنى تلاشى الكائن ، هذا التلاشى الذى تقوم عليه الفكرة المتعارفة عندنا . ومن خلال هذا الواقع الاسطورى كذلك ، ومن خلاله وحده ، نستطيع ان نتخلى عن هذه التقابلات التى يقوم عليها ذهننا ، من حياة وموت ومتحرك وغير متحرك ونعم ولا . فهذه التقابلات تمنع الاثنولوجى فى الغالب من النفوذ الى فكر الناس الذين يدرسهم (1) .

ولكن انعدام مفهوم الموت عند الميلانيزى يكشف لنا عن ثلاثة معطيات مهمة فى ميدان ذهنيته :

اولها : ان ليس عنده تعارض بين الميت والحى ، وبالتالى بين المتحرك والجامد . فلا تناقض فى الطبيعة . وكل ما هناك تباين Contrastc ولهذا كان فكرهم يحس بالاضداد ولا يحس بمبدا التناقض (2) . فيجب ان نتقبل ذلك .

وثانيها : انه اذا لم يكن هناك حقا لا تلاش ولا موت ولا متحرك ولا جامد فلا يمكن ان يوجد اى تصميم على فى عالم الجماد . فليست الحجرة عند ما ترمى هى التى تحدث رضا . لان التصميم العلى دائما حى . وبهذا تتبين لنا التداخلات العجيبة ، سواء منها السحرية او الاسطورية (3) .

---

(1) انظر ما سبق فى المقدمة عن اختلاف المفاهيم حسب المجتمعات.

(2) ارجع الى المدخل (ق 4 ج 5) فى تشبث (لينارت) بنظرية (ليفى برول) الاولى ، وهى قبول الذهنية البدائية للتناقض .

(3) اهتم (ليفى برول) بدراسة العلية عند البدائيين الذين يهملون العلل الثانوية ، لصالح العلل الغيبية Mystiques وهو يتحدث عن « المشاركات الغيبية » حيث يقول المؤلف « التداخلات السحرية او الاسطورية » انظر ما سيأتى (ف 9 ق 7) والمدخل (ف 3 ـــ د 2) وكذلك : L. B., (1960), pp. 17-18

وثالثها : وهو الاخير ، ان الميلانيزى يرى دواما حيث نرى نحن اتصالا للحياة او انفصاما . فليس هناك تدرج ممكن ، ولا نهاية ولا موت ، ولا ماضى ولا مستقبل ان الكاناكى لا يخرج ابدا من الحاضر ، ويدمج فى الحاضر كل الاشكال الاسطورية لحياته (1) .

ان الموت اذن ، وهى ، وجه من وجوه الحياة ، تشارك فى الاله ، اى فى الكامو وفى (الباوو) .

وقد جرنا هذا وذاك الى ميدان هو دون ميدان الالهة الذين تعودناهم، ودون التناقضات التى ترسم حدود مفاهيمنا ، ميدان نحس فيه بكل صلابة فكرنا وعجزه عن تجاوز التناقضات التى تعترضنا ، وعن قبول الاستنجاد بلغة الاساطير التى نستطيع ان ننفذ بها الى التفكير الميلانيزى. ان الواقع الاسطورى ما يزال بالنسبة الينا اشد الموضوعات عسرا على فهمنا (2) .

---

(1) سيوضح المؤلف هذه الفكرة ، فى (ف 6 ق 5 و ف 12 ق 4)

(2) انظر ما سبق فى المقدمة .

الفصـــل الـــرابـــع

مقارنـــة اسطوريـــة وتطبـــق ثقافى (1)

قد كشفت لنا دراستنا للفظة (باوو) عن مفهوم كائن يشبه وجوده وجود الانسان وهو فى اضعف نشاطه مثل الشيخ ، او بدون حياة كالجثة، او اسمى من المجتمع وغريب عنه مثل البحارة الاولين .

ويقابل هذا التصور الذى لا تمييز فيه تصور ذائع فى اكبر جزء من ميلانيزيا وفى العالم كله : وهو اعتبار الجثة ظرفا او اهـــابا على غـــرار الجلد الذى تنسلخ عنه الحيوانات ، اما السلف المؤهلون ففى حادس (2).

ويرجع هذان التصوران الى ثقافتين مختلفتـــين . الا ان الحفـــلات الدينية عند الميلانيزيين متجانسة تجانسا تبدو معه هذه الفروق وكأنها قد امحت (3) . فلا بد لنا اذن من تجاوز الملاحظة الخارجية اذا اردنا ان نتبين هذه الفروق ونستخلصها .

---

(1) يدور هذا الفصل على بيان انه يوجد عند الكاناك ، الى جانب عبادة الاسلاف المتقدم ذكرها فى الفصل الثالث ، عبادة الجبل (او المسكن او الطبيعة) وان هاتين العبادتين راجعتان الى طبقتين ثقافيتين مختلفتين، وتدل المقارنة بين الاساطير على ان الثانية اقدم .

(2) Hadès فى الاساطير اليونانية اسم اله الموتى ثـــم اسم مقرهم وقد ناب هذه الالهفى نصيبه بعد انتصار الالهة على (التيتان) Titans مملكة الاموات . ويلبس خوذة سحرية تخفيه عـــن الانظـــار ، وهـــى رمـــز المـــوت .

(3) سبق (ف 3 ق 6) ان التفريق بين الجثـــة والالـــه يـــلاحظ فى شمال الجزيرة الذى يوجد به تأثير اجنبى .

ونحن نجد فى جميع اطراف ميلانيزيا عبادة الاسلاف . ففى كاليدونيا الجديدة تشتت عظام الاموات وتصفف جماجمهم بعناية فى ركن بعيد المنال (1) ، ولا يسمح الا لرجل واحد يحمل فى حزامه « ربيع السلوان » بتحريك هذه الجماجم دون ان يلمسها ، وذلك بأن يضع بينها وبين يده قشرة شجر . وبينما هو يقوم بعمله ينفخ الرجال فى محارات ليعلموا الالهة بأن اوعيتهم القديمة لم تهمل (2) . وفى جزر الهيبريد الجديدة يصنع من التراب على شكل الجمجمة وجه الميت ثم يصبغ . او تؤخذ الجمجمة وتزخرف وتوضع على ما يمثل الجسد (3) مع جميع شارات ثروة المتوفى التى تتناسب مع ما سيناله من مرتبة عليا فى العالم الاخروى . اما فى

---

(1) كان الاهليون فى جنوب كاليدونيا يضعون جثث الاموات على الهضاب الى ان تيبس . وبعد دخول الخنزير والكلب الى جزيرتهم صاروا يرفعون الجثث فوق غصون الاشجار . اما فى الشمال فيدفنون الميت جاثيا ورأسه خارج القبر الى ان يمكنهم اخذ الجمجمة .

وتشتت عظام الميت فى المأتم الثالث الذى يعلن نهاية الحداد . ارجع الى (ف 3 ق 3) وقد ذكرنا السر فى الاحتفاظ بالجمجمة وحدها (ف 2 ق 3) . وتوجد معابد الجماجم عند الميلانيزيين و (البابو) على وجه العموم .

وان اقدم شاهد على الاهتمامات التى تتجاوز نطاق الحياة الحاضرة يوجد فيما تم اكتشافه بكهف (شوكوتيين Chou-Kou-tien فى الصين من جماجم وعظام الفك الاسفل . وترجع الى عهد (انسان الصين sinthrope الذى هو اقدم من انسان النياندرتال وعاش قبل الميلاد بما يزيد على 250000 سنة . ولا تكاد تزيد عظام الاموات المحفوظة عند الاوروبيين على الجماجم . ويشير المسعودى فى كتابه **اخبار الزمان** الى عبادة الجماجم . انظر M. Mauss. (1967), p. 252
M. L.., (1953)a, p. 38

(2) يأخذ الكاناك محارة بحرية كبيرة Conque ويقطعون رأسها لينفخوا فيها . ولها صوت خاص . ويستخدمونها كلما ارادوا نداء الالهة. فاذا دعى هؤلاء الى الحرب مثلا حققوا النصر ، كما يشار بصوتها الى عدة اوقات مهمة تقام فيها الطقوس الزراعية . انظر
M. L., (1935) ; (1932 , p. 487.

(3) انظر فى شأن هذه التقنية بغينيا الجديدة .
M. L., (1947), pp. 27-28

(بوكا) من جزر (سالومون) (1) فيحرق الميت وتحمل زوجته عظامه الى مكان لا يعرفه احد . ونحن نعرف ان الاباء الطاعنين فى السن باحدى قبائل غينيا الجديدة يوكلون . بل ويعدون من سرور ابنائهم بهم ان يأكلوهم (2) .

ان حفظ الجمجمة بعد تجفيف الجثة تجفيفا طويلا او التعجيل بتلاشى هذه الجثة عن طريق الاحراق او الاكل ، كلها طرائق تشهد على اختلافها بالحرص على ابادة الجثة وربط علاقة افضل بالجد فى حياته الجديدة ، حياة الالوهية

وتوجد تقاليد اخرى اقل استرعاء للنظر ، ولكنها لا تتفق مع هذه التقاليد المتعلقة بعبادة الاسلاف . ففى شمال ميلانيزيا يختلط الثعبان الذى اتت به الاساطير الاندونيسية بالثعبان الطوطمى (3) . وقد اعتقد الاتنولوجيون الانجليزيون بدون تردد ان الثعبان اله ميلانيزيا . اما فى الجنوب بكاليدونيا الجديدة فما تزال عبادة الجبال او الطبيعة (4) قائمة الى جانب عبادة الاسلاف الشائعة ، بل يحكى فى هوايلو Houaïlou بهذه الجزيرة ان عبادة الاسلاف متأخرة عن عبادة الجبال . ويمكن ان نذكر هنا الشخص المسمى (ايريكورو) Eriguru وكان اول من ترك عبادة الجبال ليتوجه الى الاسلاف . وسبق بالفعل ان عرفت شيخا لم يكن يعبد الا الجبال ، وقد تلى على دعاءه (5) .

---

(1) Solomon من ارخبيلات ميلانيزيا . و (بوكا) Buka احدى جزره وانظر ما سيذكره المؤلف فى التعليق (ق 4) عن المصدر الذى يستقى منه اخبار هذه الجزر .

(2) كان كذلك مثلا سكان ايرلاندا فى بداية العهد المسيحى يعتبرون انه مما يشرفهم ان يأكلوا جثث آبائهم . انظر
Ville minot, (1966), p 194

(3) فهناك من جهة الثعبان الذى يعد الها اكبر فى جزر (سالومون) ومن جهة اخرى الثعبان البحرى الذى يعد فى كاليدونيا الجديدة طوطما . انظر ما تقدم (ف 3 ق 2) وما سيأتى (ف 4 ق 3 و 5) .

(4) او عبادة المسكن كما سيتضح فى القسم الاخير من هذا الفصل

(5) سيعود (لينارت) الى ذكر هذا الشخص ودعائه (ف 4 ق 5 و 7) ويشير (ليفى برول) الى هذا التحول فى العبادة . انظر :
L. B , (1938), pp. 181-182

ولا يكفى ان نلمس وجود هذين النوعين من العبادة وغلبة عبـادة الاسلاف فى الوقت الحاضر ، بل ينبغى ان نستخلص مغزى هذين الامرين وربما كانا راجعين لطبقتين ثقافيتين مختلفتين . ولو استطعنا ان نميز اقدم هاتين الطبقتين تمييزا نتأكد منه بعض الشيء لوجدنا الاطار الذى يرجع اليه عدد من المعطيات البدائية التى اشرنا اليها . فينبغى اذن أن نقارن بين هذه الملاحظات معتمدين على الوسائل التى تزودنا بهـا النظـرات الاسطورية المحلية او الميثولوجيا (1) .

والمعطيات التى حصلنا عليها فى هذا الميدان نوعان اثنان :

فكرة الجثمان الاله — فكرة الغشاء او السلخ

استقرار المتوفى فى اطراف مساكن الاحياء

وجود (حادس) التى يعيش فيها المتوفون

ويمكن ان نضيف :

دور رائحة الجثث فى بعض الاساطير

انعدام هذا الدور فى قصص اخرى

وتكشف لنا هذه المعطيات عن مجموعتين من التقاليد بينهما بعض التداخل . ويمكن ان نستخلص من ذلك ثلاث ملاحظات مفيدة فى توجيـه البحث : واحدة تتعلق بسمة فكرة المكان ، واخرى تتعلق بذكرى رائحـة الجثة . وتتعلق الثالثة بالكيفية التى يتصور بها المتوفى فى مقر الاموات ، وهى كيفية تختلف فى درجة معقوليتها (2) .

ومن المؤكد انه بقدر ما تبعد المسافة بين الجسد والكائن بقدر ما تبعد الذهنية البدائية التى يضعف فيها التمييز بين الاشياء ، وتتضاءل المسافة بين الانسان والعالم اكثر من ذلك (3) .

---

(1) نذكـر هنـا بتفريـق المؤلف بين الاساطير المعاشة والاساطير المسـاقـة .

(2) تشكل هذه الملاحظات الثلاث مواضيع الاقسم التاليـة مـن هـذا الفصـل .

(3) سيوضح المؤلف فيما بعد ان الانفصال بين الجثة والاله بدايـة التخلص من الذهنية البدائية وبداية التفكير المفاهيمى .

المكـــان (1)

بقدر ما يضعف التمييز بين مفهوم الجثة والاله بقدر ما يضعف تمييز المكان الذى يشغله الاحياء والمتوفون .

نلاحظ فى ميلانيزيا كلها تضاؤل المكان الذى يستقـر بـه الاحيـاء والمتـوفـون .

ففى الشمال تجرى مغامرات الانسان فى عالم شاسع الاطراف ، هو احيانا فى اعماق الارض واحيانا على سطحها واحيانا اخرى فى منطقة عليا ، هى السماء . وتجتمع هذه الطباق الثلاث ، عنـد (الكيـوى) اجتمـاعا رمزيا فى عمود الكوخ ، هذا العمود الـذى تضرب جـذوره ، حسبمـا يعتقدون ، فى المناطق السفلى ، ويلمس براسه السماء (2) .

اما اهل (بوكا) بجزر (سالومون) فيجعلون ايضا فى العالم السفلى طباقا ، وهو تقسيم صادر عن نظرة عضوية الى العالم . فالمنطقة السفلى تقابل الرجلين ، بينما تقابل السماء الراس (3) .

ونجد فى هذه العناصر صدى ضعيفا للميثولوجيات الكبيرة التى يظهر فيها العالم الموضوعى ذا علاقة بالجسم البشرى ، اى التى يلتقى فيهـ

---

(1) بين (لينارت) فى هذا القسم ان الاهليين فى شمال ميلانيزيـا ، وهم الذين احتكوا بالثقافة البولينيزية ، يعتقدون ان الجسد غلاف مادى تنفصل عنه الروح ، وان الاموات يسكنون مناطق بعيدة عن القرى الخاصة بهم اما فى مغارات تحت الارض او فى جزر اسطورية ، فالمكان اذن عندهم غير متجانس وكيفى ، اى تختلف قيمته باختلاف من يقطنه من احيـاء او اموات حسبما تحدده الاساطير ، وهو غير المكان الـذى نتصوره نحـن متشابه الاجزاء مجردا . اما فى جنوب ميلانيزيـا الـذى احتفظ بالثقافـة القديمة فمقر الاموات مختلط بمقر الاحياء . والمكـان اذن ضيـق وغـير مستخلص تماما ، وقد تأثر المؤلف فى هذا الموضـوع بآراء (دركـايم) و (مارسل موس) و (ليفى برول) كما تقدم فى المدخل (ق 4 — ج — 8)

(2) (الكيوى) Kiwai اهل الجزيرة التى تحمل هذا الاسم وتقع عند مصب نهر (لافلى) La Flay بغينيا الجديـدة . وهم مـن جنس (الباوو) ، والمناطق السفلى عندهم هى مقر الاموات ، انظر

M. L., (1947), p. 24

(3) فى شمال ميلانيزيا اذن نظرة تشبيهية على خـلاف مـا عنـد ميلانيزيى الجنـوب الذيـن لـم يتجـاوزوا مرحلـة التشبـه بالعالم Cosmomorphisme انظر المدخل (ق 4 — ج — 11) .

العـــالم الكبـــير macrocosme بالعـــالم الصغـــير microcosme غير اننا نبالغ لو فهمنا هذا التقارب فهما حرفيا . لان سعة هذا المكان تبقى على قدر من يحتاج اليها . فلو اراد احد ان يخاطب العالم العلوى لاصبحت السماء فى متناول السهم الذى يرميها به . وركبت السهام المتعاقبة بعضها بعضا فكانت له سبيلا يرقى به من الارض الى السماء . ونجد فى امريكـــا نفسها مثل هذه الطريقة فى استخدام السهام ، ويتجلى لنا عندئذ انه ليست للمكان ابعاد ، فهو فى جوهره مكان كيفى .

ثم هو كذلك مكان غير متصـــل discontinu فالاسلاف المؤلهـــون يتوارون فى مناطق خاصة بهم ، هى هذه الجزر التى حفظـــت الاساطـــير ذكراها ، وهى مما لا عين رات . مثل جزيرة (بولوترو) عند اهل جـــزر (فيجى) (1) . او جزيرة (سونى) Suné لدى سكان جزر (سالمون). ويمكن ان نعد هذه الجزر غير واقعية . وهى كذلك بالفعل ، ولكن جغرافيتنا هى التى تعد عند الميلانيزيين غير واقعية اما عالمهم الاسطورى فلا (2) وقد وقعت لسكان (بوكا) Buka منذ بضع سنوات حادثة غريبة اضطرتهم لتغيير اعتقادهم فى المكان الذى يقيم به اسلافهم المؤلهـــون ، اى جزيـــرة (سونى) . فقد كانت سفينة ترسى كل شهر امام شواطئهم وتأتيهم بالسلع التى يتهافتون على شرائها . وكان البيض المتجرون فى (بوكا) يقولون لهم ان السفينة تجىء من (سيدنى) Sydney اى الميناء الاسترالى . فاختلط فى اذهان الاهليين اسم مدينة (سيدنى) باسم جزيرة الالهـــة (سونى) ولم يرتابوا فى ان السفينة مبعوثة من اجدادهم فى (سونى) وان بضائعها من جميل عرفان الاجداد الالهيين . ووقعت حادثة ذات يوم منعوا على اثرها من الصعود الى ظهر الباخرة . فاحتجوا لشعورهم بأن هذه الباخرة كانت نوعا ما ملكا لهم هم ابناء اولئك الالهة . وكان جدال ومقاومة واضطراب ، وظنت الادارة من سذاجتها انهم ثائرون ، فأرسلت الجند ليعيدوا النظام ،

---

(1) Fidji او Fiji (فيتى Viti فى الاصل) ، ارخبيل بولينيزى. واطلق عليه هذا الاسم سكان جزر (تونجا) Tonga القريبـــة منـــه . ويضم ما يزيد على ثلاثمائة جزيرة ، اكثرها غير آهل بالسكان . وقد اكتشفه البحار الهولاندى (تاسمان) Tasman سنة 1643 .

(2) لا يعدون المكان البعيد واقعيا ما داموا لا يحسون به ، بوصفه مكان حضور اسطورى . وانظر على الاخص (ف 12 ق 5) .

مع ان الامر لم يكن يقتضي سوى ان تشرح لهؤلاء الاهليين ما هـو ميناء (سيدني) ، وانه ليس بالجنة التي في جزيرة (سوني) ، وليس لسفينته من صلة بأساطيرهم (1) .

ولو كان القائمون على ادارة (بوكا) يعرفون الاشكال الاسطورية لحياة الاهليين لفهموا موقف هؤلاء (2) . ولعلمـوا ان مـدارس التبشير حواليهم قد لاحظت ميل تلاميذها لان يضعوا خارج المكـان ما يتعلمونه من اماكن جغرافية ، وقد سمعنا عن دهشة اولئـك الرمـاة الملغـاشيين المسيحيين عند ما مروا من قناة السويس ، اذ ان سيناء وقـرب فلسطين قـد جسمت في اعينهم وجـود الارض المقدسة فعلا في المكان ، وعجبوا من ذلك فكتبوا الى اهليهم يخبرونهم انهم مروا بالقرب من هذه البقاع ، وعجب اهلهم كذلك من ان يكون لهذه الديار مكان ما على سطح الارض (3) .

---

(1) يدخل ما ذكره المـؤلف هنا فيمـا يسمـى بعبـادة الحمولـة Cargo-Cult اى ما تحمله السفن مثلا من بضائع . فقد اعتقد الاوقيانيون ان السفن لحاملة للبضائع جاءت اليهم من عالم الارواح واستولى عليها البيض ، وادعى افراد منهم النبوءة مبشرين بعهد جديد من المجد والنصر. وتجمع الناس احيانا على الشواطىء منتظرين مجـيء السفينـة التـي ستنقذهم من الفاقة ، واداهم ذلك في الغالب الى تحطيم ما يملكون مـن ادوات واقوات وبناء مخازن كبيرة ليوضع فيها ما ستأتـي بـه سفينـة الاسلاف . وفسرت هذه الظاهرة بأنها حركة ضد الاحتكاك الثقافي . وظهر للبعض انها وسط بين الابقاء على القديم وتمثل الشيء الجديد . اى انها كما قيل مجهود لحل مشكل التلاقي بين القديم والجديد مـن المؤسسات والقيم . انظر مثلا :

M. Eliade, (1963), pp. 10-12 — Poirier, (1968), pp. 1031-1032

(2) يشير (لينارت) هنا الى ما للاثنولوجيا من فائدة عملية . فقد كانت المشاكل التي يدرسها الانثربولوجيون في الغالب بعيدة عن اغراض الحياة ولم تتخذ الانثربولوجيا العملية « كما تسمـى في انجلتـرا ، او الانثربولوجيا التطبيقية » حسب الاصطلاح الامريكي ، شكلها النهائي الا عند ما فهم الامريكيون ، فيما يتعلق بالهنود الحمر ، والانجليزيـون ، في مستعمراتهم ، انه لا بد لتطبيق السياسة التي يقررونها من معرفة اعراف الاهليين . انظر : J. Poirier, (1968) p. 551

(3) سيعود الى هذه القصة ويقارنها مع ما لاحظه عنـد تلامـذة مدرسته (ف 12 ق 2) .

ويتبين لنا ، من اقتناعهم بوجود الواقع الاسطوري الذى يحسونه مثل جزيرة (سوني) او الواقع الذى يعتقدونه مثل بيت المقدس وسيناء (فمعنى الاحساس ومعنى الاعتقاد عندهم اذن يتلاقيان) ، انهم يتصورون بسهولة وجود الاشياء خارج المكان ولو كانت هذه الاشياء مما شاع امره وذاع مثل مدينة (سيدني) . او كانت من الواقع الملموس مثل السفينة .

ويوضح لنا اهل « سوني » (1) والجنود المسيحيون خير توضيح ما هى النظرة الاسطورية الى المكان .

ان المكان يتجلى كمجموع من المحال غير المتجانسة والتى نحس بوجودها عن طريق حضورها المادى . وعند ما لا يكون اذن رد من الحساسية على مقاومة الوسط الفيزيائى لا يوجد مكان . وما سفينة (سوني) الا رؤيا تجسمت ووجدت بالفعل وبرزت للعيان فى المكان الذى يعيش فيه الكاناك ، وهو مكان يشكل فيه الكاناكى والسفينة اقصى طرفيه . وما ان تختفى السفينة وراء الافق الا وتخرج من المكان ولا يبقى لها وجود الا فى ارادة الاجداد والالهة ، هذه الارادة التى هى فى مبلغ القوة (2) .

وليس لميلانيزيى الجنوب كوسموجونيا «(3) ولا عالم ذو طباق ثلاثة. فهم يتحدثون ولا ريب عن ابناء الشمس وعن عالم فى باطن الارض ، ولكن شتان ما بين ذلك وبين ان نستخلص كما صنع (فروبينيوس) ، وجود كوسموجونيا عظيمة او اساطير متعلقة بالشمس «(4) فينبغى اذن ان نصغى الى الاهليين ونفهمهم . وعندئذ تصير بنات الشمس عندنا بنات النهار .

---

(1) يقصد ، فيما يبدو ، اهل « بوكا » الذين يعتدون وجود جزيرة (سوني) الاسطورية .

(2) فليس وراء الافق الاالعالم الاسطوري ، عالم الارواح والاسلاف كما فى بداية الفصل الخامس ونهاية الفصل السابع .

(3) Cosmogonie اى بيان لاصل الكون ونشأته . فلا يوجد عند الميلانيزيين تفسير لظهور السماء والارض والناس ، ويعتبرون انها كانت موجودة دائما . انظر مثلا J. Cazeneuve, (1967), p. 171

(4) Léo Frobenius (1873-1938) اثنولوجى المانى قام برحلات استطلاعية كثيرة فى افريقيا ، وهو من مؤسسى النزعة الإنتشارية diffusionnisme فى الاثنولوجيا ، وقد حاول ان يجعل للثقافات الافريقية والاوقيانية اصلا واحدا ، بالرغم من ضعف معرفة العلماء ، فى ذلك الوقت ، بهاتين المجموعتين من الثقافات . ولذلك اتهمه البعض بالمجازفة والاغراق فى الخيال ، وقيل عنه انه شاعر الاثنولوجيا . ويرى (فروبنيوس) فى نطاق ما سمى بالمدرسة الاسطورية الطبيعية ، ان جميع الاساطير البدائية الرمزية تدور حول موضوع واحد ، هو الشمس ، انظر مثلا :
J. Poirier, (1968), pp. 83-4 B. Malinwoski, (1968), p. 98

او تصرن فقط شابات جئن من جهة المشرق . والمشرق هناك هو كل الافق البحرى ببهـــاء فجره الساطـــع .

تحكى اسطورة كاليدونية ان شابا ركب البحر على قرعة (1) مربوطة الى الشاطىء بخيط يمسكه شيخ بيده ، فوصل الى حيث تنطبق السماء على البحر وجزائره ، ورأته فتاة فأعجبت بالقرعة وبالضيف القادم وسارت للاقاتهما . ولكن الشيخ يجذب من الشاطى خيطه ، فتلاحق الفتاة القارب والشاب الذى افلت منها الى ان تدركه عند الشاطىء وتتزوجه .

ان بنات الشمس زاهيات . ولكنهن ينزلن من السماء . ويمكـــن ان نسميهن ، نحن ، ببنات المشرق او المشرقيات فقط (2) .

لقد رود العالم السفلى مخيلة سكان الشمـــال فى ميلانيزيـــا بمـــا لم يزودها به العالم العلوى . فالقرى تحت الارض كثيرة عندهم . وهناك تقاليد عبـــرت ، فى انتقالها من جزيـــرة الى جزيـــرة ، جـــزر الهيبريـــد الجديدة وبلغت جزر (لويولتى) . وتحكى عن طرق منيعة وجسور ممدودة على هوات سحيقة وعن مياه سائحة على الارض ، وفى كلمة واحدة عن عدد من المحن التى تجعل الوصول الى ذلك المقر تحت الارض عسيرا . ولم يحجم عالم المانى ، امام كل هذه الذكريات المتبقية ، عن القول بأنـــه وجد فى (ماليكولو) (3) بجزر الهيبريد الجديدة متاهة تذكر بالمتاهة التـــى تحكى عنها الاسطورة الكريتيـــة * .

---

(1) Calebasse ارجع الى (ف 2 ق 3) .

(2) انظر فى موضوع الهجرات الى كاليدونيا الجديدة ما سبـــق فى المدخل (ق 4 — ب) وفى نشأة استنبلط التاريخ من الاسطـــورة بدايـــة الفصل الاول .

(3) Mallicolo او Malekula من اكبر جزر الهيبريد الجديدة

* D. C. Fox in Paideuma Band I Heft 8 p. 381-394

(المتاهة المذكورة فى الاساطير اليونانية بناء شيده الفنان اليونانـــى (ديـــدال) Dédale وفيه عدد من القاعات والدهاليز التى تجعل من المستحيل على غير مشيده ان يجد فيه طريقه . ويقال ان (مينوس) احـــد ابطال وملوك جزيرة كريت حبس فيـــه (المينوتـــور) Min otoure وهو مسخ له جسم انسان وراس ثور . ويطعمه الملك كل سنة (او اكثر حسب روايات اخرى) سبعة فتيان وسبع فتيلت من اثينا . وقد استطاع (تيـــزى) احد ابطال الاغريقيين ، بعد ان تطوع ليكون مـــن جملة الضحايا ، ان يقتل المينوتور ويخلص الاثينيين من هذه الجزية . وقد اعطته (آريان) Arianne ابنة (مينوس) خيطا ليهتـــدى به داخـــل المتـــاهـــة) .

وقد ضعفت هذه التقاليد فى جنوب ميلانيزيا وبدأت تضيع او صارت تصطدم بتقاليد اخرى سبقتها الى الوجود - وعلى الرغم من بعض الفروق ــ اما مقر تحت الارض ، او قرى تحت سطح البحــر عنــد (النينيمــا) Nénémas ــ فان عامة القصص وخطب المآتم تؤيد الطوبوغرافيــة المحلية التى تختلط فيها مساكن الاموات بمساكن الاحياء - فلا وجود عنــد ميلانيزى الجنوب للجزر التى يقطنها الالهة ، وانما للمسكن العام تقسيماته ونظامه - ولا يرحل الالهة الى مساكن لا يصل اليها الكاناك ، اى الى خارج المكان الذى يتحرك فيه هؤلاء - فالمتوفون يبقون دائما هنا ، اى ان الالهة مختلطون بالاحياء ، ولا يوجد فرق بين مكان هــؤلاء ومكــان اولئك (1) فالمكان اذن فى هذا العالم ضيق وغير بارز تماما - انه من الضيق بحيث لا يقبل عددا من التصــورات التــى ننسبهــا الى الميلانيزيين الجنــوبيين وليست عندهم * -

---

(1) انظر ما تقدم (ف 3 ق 5) وما سيأتى (ق 5) على الخصوص.

* لنذكر مثلا مفهوم التكفير عن الاثم الذى يقال عنه انه موجود فى كل مكان من بين العلامات على الحياة الدينية ومن اكثرها انتشارا - وقد درسه (هرتز) Hertz ، فى صورته عند الميلانيزيين ، دراسة حسنة - وينحصر هذا التكفير ، عند الشعوب التى هى اقل تطورا ، فى ارجاع الشر الى مصدره ، اى فى نقل الشر نقلا اسطوريا او مجازيا - ولا يوجد اى اثر لمثل هذا الاهتمام عند اهل كاليدونيا الجديدة - فاذا زنى احد بمحرم له فارق الناس قريتهم ليعيشوا بعيدا عنها ، وتركوا منتهكى الحرمة يعيشــان حيث يقيمان - فلم يتدنس بصنعهما لا الارض ولا المسكن ، وانما اختــل نظــام العالم ، وليس فى هذه القضية مكان آخر غير الذى يمشى فيه الساكنون الذين يذهبون لينصبوا اكواخهم بعيدة شيئا ما عــن اكــواخهم الاولى - فالفكرة التى تجعل الشر آتيا من موضع ويجب ان يعود اليه فكرة تستلزم اذن ان يكون مفهوم المكان اوسع مما عند هؤلاء -

(يشير المؤلف الى Robert Hertz الذى كان يهىء دراسة كبيرة حول الذنب والكفارة فى المجتمعات المنحطة

Le péché et l'expiation dans les sociétés inférieures

وقتل فى الحرب العظمى سنة 1915 - وهو تلميذ (مارسل موس) الذى نشر له مقدمة الدراســة المذكــورة سنــة 1921

Revue l'histoire des religions وفيمــا بعــد :

Mélanges de Sociologie Religieuse et de Folklore, Alcan, Paris 1928

انظــر مثــلا : M. Mauss, (1966), P. 315

الــرائحــة (1)

بقدر ما يضعف التفريق بين الجثة والاله بقدر ما تبقى للاله رائحــة الجثــة المتعفنــة :

تلعب الرائحة عند ميلانيزيي الجنوب دورا يتجاوز مــا يمكــن ان نتصوره ، فهناك « رائحة الحياة » التى يــدل عليهــا بعبــارة Bomu ومعناها « يعبق بالحياة » . وتظهر فى كل نتانة منبعثة من صيد البحر ، من اسماك وقشريات ، او من الالبان والدم المتدفق ومن الوليد قبل ان يغسل. وكل ما يشارك فى هذه الرائحة يعد (تابو) . فكم من مأساة زوجية لا سبب فيها سوى غضب الزوج عند ما يجد فى نكهة طفله رائحة الاربيــان (2) الذى اطعمته امه ، مع انه لا ينبغى ان يكون للطفل اى اتصال بهذه الاشياء التى تفوح منهــا الحيــاة .

وهناك ايضا « رائحة الموت » . غ يراننا لا نعرف لفظا يدل عليهــا فى مقــابــل Bomu ولا تأتى من نتانة التعفن فقط ، بل كذلك مما يتبقى من نتانة العظام اليابسة وكل ما فقد الحياة الى الابد ، انها رائحة الهيكل العظمى الذى ترك على الجبل ويسمى « عظام الالهة » ، وهى رائحــة

---

(1) نجد فى هذا القسم توضيحا لفرق آخر بين شمــال ميلانيزيــا وجنوبها ، فالميلانيزيون الجنوبيون يميزون بين رائحة الحيــاة ورائحــة الموت التى هى رائحة الجثة . ولا يدخل الى مقر الموتى الا من صــارت له هذه الرائحة . فهم لا يفرقون اذن بين الجثة والاله . امــا الميلانيزيــون الشماليون فلا يصدقون عن رائحة الموت ، ويعتبرون ان رائحة الجثة من رائحة الحياة . فهم يفصلون اذن بين الجثة والاله .

(2) Crevette وهو عند الكاناك ، مثل سائر اللحوم ، من جملة التوابل التى يطبخ بها اليام ، لفقدان التوابل عندهم . انظر :
M. L., (1953a), 88-89

المتوفين والالهة وتبقى عالقة بهم . ففي الخطب التي يفوه بها منسق حفلات (البيلو) (1) التي تقام في نهاية الحداد بعد ثلاث سنوات او اربع من الموت نجد ان (الباوو) ما زالوا ينعتون بأنهم : الناس ذوو رائحة «الزهومة» (2).

ومقر الموتى مفعم بهذه الروائح ، ولا يدخل اليه احد ما لم يصر له هذا العطر الخاص . فبهذه الرائحة يعرف . ويحدث في بعض القصص بجزر الهيبريد الجديدة ان يريد شخص النزول الى حادس ليعود بمن يحب ، واول ما عني به في ذلك هو ان يترك حيوانا طوطميا في الماء الى ان يتعفن . ويكون هذا الحيوان فارا او عظاية جيكو (3) . ثم يدهن بهذا السائل المتعفن الى ان تشربه مسام جسمه . وحينما يكتسي بهذه الروائح يستطيع ان يمشي بين الالهة دون ان يثير شكوكهم .

ان رائحة الحياة ورائحة الموت واقع حسي واسطوري ، وترجع رائحة الحياة الى الاساطير التي تفرض عددا من (التابو) وسلوكا معينا في المجتمع . واما رائحة الموت فتلعب دورا اكبر في الاساطير التي تقص علينا سيرة المتوفين .

وتحكي عدة قصص في جزر الهيبريد ان الالهة يتكدرون اذا ما شموا في مقرهم رائحة كائن حي . ونجد بكاليدونيا الجديدة في هذا الموضوع تفاصيل ادق : فرائحة الموت تكتسب وتزداد قوة مع تقادم العهد على

---

(1) Pilou او Pilou-Pilou ولا يعرف بالضبط اصل هذه الكلمة التي اطلقها البيض على احتفالات الاهليين ورقصاتهم . ان (البيلو) احتفال مجتمعي يدور حوله سائر الحياة الاهلية ، ويهدف لتكريم قرابة الرحم واستعطاف الاسلاف من جهة الام . ويقام من اجل انهاء الحداد او تأكيد الفرح بمن ولد او احتفالا بدخول الفتيان الملقنين initiés الى حياة الرجولة . ويقتضي استعدادا طويلا . فاعداد الاقوات يتطلب ثلاث سنوات . وتبنى من اجله قرية جديدة او يعاد بناء قرية مهملة ، وتنصب التماثيل الخ . ثم تبدا فترات (البيلو) التي تدوم كل واحدة منها خمسة ايام ، وتخصص كل فترة لاعمال معينة من تصفيف وتقديم وتوزيع الاقوات. وترفع في اليوم الاخير التحريمات السابقة ، فينتهي الحداد او يصبح الفتيان الملقنون رجالا . ويكون الضيوف من عشائر محالفة من قرابة الرحم . وقد تضاف اليها عشائر اخرى ذات فضل على العشيرة المضيفة . وينتهي برقص عظيم . انظر (ق 5) و : M. L., (1930), pp. 143-178 ; (1953a), 159-170 ; (1932), pp 145, 268, 343

(2) انظر ما سبق (ف 3 ق 3) .

(3) Gecko سيأتي الحديث عنها في (ف 5 ق 4)

الوفاة . فما ان يسلم احد الروح الاويرتمى من اعلى جرف ويدخل الى مكان تحت الارض بعد ان يبين حقه فى ذلك ، هذا الحق الذى تثبته شحمتا اذنيه المثقوبتان (1) .

انه يدخل الى حيث يوجد الالهة ، ولكن هؤلاء لا يرونه ، كما انه لا يتبينهم (2) اذا لم يعد ميتا حقا . فما زالت تعلق به بعض النتانة من رائحة الحياة . ورائحة الحياة تزعج الالهة وتفسد طعامهم . ويتضايقون من القادم الجديد اذا حل بينهم دون ان يكون فى حالة مشروعة . ويلقون عندئذ بقطعة من الطعام ، فاذا تلقفها القادم بفمه اكل فيها طعام الالهة ويتبدل حاله وتصبح له حينذاك هذه الرائحة التى تميز رفاقه (3) .

واذا اتجهنا الى شمال ميلانيزيا وجدنا ظروفا مغايرة . فهنا لا يدور الحديث حول رائحة الموت ولا يقاومها احد . واذا ما استعمل الناس اعشابا عطرية من ترنجان (4) وغيره فانهم لا يفكرون فى ازالة الضرر ، ولكن فى الحصول على اعشاب يحبها الهالكون وتستجلب رضاهم . اما فى جزر (سالومون) فيعلق النشابة مثل هذه الاعشاب على ظهورهم لتقيهم من كل مفاجأة تأتى من الخلف . ومن اراد منهم ان ينزل الى (حادس) ويضلل الالهة الذين ربما يستروحون فيه رائحة الاحياء لا يدهن بماء نتن كما فى جزر الهيبريد الجديدة ، ولكن بعصارة احد هذه الاعشاب التى يحبها

---

(1) انظر القسمين التاليين .

(2) انظر توضيح ذلك فى القسم قبل الاخير .

(3) فى اساطير اليونان كذلك ان (حادس) (انظر ما سبق ق 1) اختطف ابنة (زيوس) Zeus ليتزوجها . ولكى تستطيع العودة الى عالم الاحياء اعطاها حبة رمان ، لان من اكل فى مملكة الموتى اى شىء لم يستطع العودة الى مقر الاحياء فكانت مضطرة لان تقضى معه كل سنة ثلثها .

(4) Citronnelle وما يسميه الاوربيون بهذا الاسم لتشابه الرائحة انظر **قاموس** المؤلف .

الالهة . واذا ترك احد طفلا على الارض اثناء العمل فى الحقول وضع الى جانبه ساقا من هذه الاعشاب كذلك . فلهذه النباتات العطرية عندهم اذن وظيفة وجدانية وسحرية قبل ان يراعوا خاصيتها العطريـــة ومنفعتهـــا التقنيـــة * .

وما زالوا يعتبرون ان رائحة التحلل تشارك فى ميدان الحياة . وينبغى للقادم الجديد ان لا يحتفظ بها فى (حادس) ، ويقولون انه يبقـــى واهنا جدا طوال الفترات الاولى من مقامه بين الاموات . ويتقوى تدريجا بقـــدر ما تزول نتانة الجثة . ولا ينبغى الخلط بين هاتين الرائحتين .

ويبدو ان مفهوم رائحة الجثث المرتبطة بعالم المتوفين والالهة قد امحى اذن فى شمال ميلانيزيا ، اما فى الجنوب فتقوم رائحة الحياة والموت على العكـــس بـــدور التصنيـــف لتمييـــز النـــاس الـــذيـــن يحيـــون حياة ايجابية والناس الذين يستمر وجودهم فى حالة سلبية (1) .

المتوفى ومقـــر الامـــوات

بقدر ما يزداد التفريق بين الجثة والاله بقدر ما تتضح الفكرة التى تجعل للمتوفين حياة ظاهرة فى (حادس) ، ويقرب ظهور ثنائية الجـــد والكائـــن (2) .

ان الكاليدونى لا يضايقه الحديث عن المتوفين ، فهم لم يفقـــدوا فى نظره وحدة كيانهم ، ولا يختلفون فى اعمـــاقهم عن الاحيـــاء سوى فى انهم سلبيون جعلوا فى ظروف مباينة . ويكون سعيهم بالليل ، ويقتاتون ممـــا

---

* حسب محاضرة القاها الاب (اوريلى) O. Reilly فى مدرسة الدراسات العليـــا Ecole des Hautes Etudes ونرجـــو ان تنشر فى القريب الوثائق القيمة التى حملها معه هذا الاب بعد مهمة اثنولوجيـــة فى جزر (سالومون) . ونحن نرجع كثيرا عند ما نتحدث عن هذه الجزر الى ما تفضل باطلاعنا عليه .

انظـــر :

P Montauban et P. O. Reilly, les mythes de Buka, Journal de *la société des océanistes*, 1962.

(1) انظر ما سبق فى نهاية الفصل الثالث واول القسم التالى .

(2) اى ان ذلك التفريق يتبعه اتساع مفهـــوم المكان ، ولا يبقـــى الاموات مختلطين بالاحيـــاء .

يعافه الاحياء من دويبات وافاعى ، وهذه جزئيات مألوفة لدى القاص ، ولا يجد صعوبة فى الحديث عن هذا العالم الذى يختلط فيه الاموات بالاحياء ، وتنفعل نفوس السامعين لكل منهما بالتساوى .

تقول الاسطورة عن الطفل المذكور اعلاه (ص 142) والذى فارق قبر امه الذى ولد فيه ليلتحق بأبيه الذى ينتظره خارج القبر ، انه بكى واسعفته امه بدموعها ، وسمع الرئيس والجد النحيب فهرعا الى الكوخ القبر ووقفا عند مدخله . فلم يستبينا الا بكاء الطفل وانينه . ولم يسمعا نحيب الام . ويقوم الطفل بينما امه تقول له :

ــ بلغ اباك عنى خير وداعى ، وداعا يابنى .

ويخرج الطفل باكيا ، ويتلقاه ابوه وجده ويبكون جميعا .

ويجرى كل ذلك مليئا بالحياة . فالام المتوفاة تلعب دورها دون ان يدفع عدم وجودها الى الشعور باستحالة الوقائع . ولا يحس احد بالتلفيق الاسطورى . فالناس يصغون وهم يشعرون انهم فى عالم الواقع . ولا يأتى وقع القصة فى النفوس من براعة ادبية ، وانما من تعبير القاص تعبيرا صادقا عجيبا . اذ ينتقل بفكره الى القبر ، ويعيش اسطورته ، ويعبر عنها فى قصة تضاهى ما يقص من مشاهد الحياة مضاهاة تجعلنا ننسأق معه لحظة ما ونشعر مثله بواقعية هذا العالم الخفى (1) .

وتوجد حكاية اخرى من هذا النوع ، ولكنها اكثر تطورا ، وهى حكاية رجل من جزر (سالومون) اغرم « بالتوبون » Tubun اى ابنة الرئيس البكر . ويمكن ان نترجم هذا اللفظ باسم l'infante (2) وماتت البنت فلم يتبع جنازتها ذلك الذى كان يضمر حبها . ولكنه تستر وراء شجرة ، وراقب الجنازة ثم الجثة وهى تلقى فى عرض البحر كما يليق هناك بالنبلاء . ويجىء الليل فيمضى الرجل ويجد فى البحر الموضع الذى غاصت فيه الجثة ، فيغطس ويعيد « التوبون » . وعند ما يصل الى اليابسة يعمل لاحيائها . وتنطق محبوبته ولكنه يحذرها ، وهو الذى يعلم كل العلم اخطار العودة السريعة الى الحياة ، فيقول :

---

(1) سيوضح المؤلف فى نهاية فصل الزمان كيف يتنقل القاص بسهولة بين عالم الاسطورة وعالم الواقع .

(2) هو لقب غير البكر من ابناء ملوك اسبانيا والبرتغال ، ولكن (لينارت) يطلقه هنا على الابنة البكر ، لانها فيما يبدو فى حكم غير البكر ، فهى لا تتولى الرئاسة ولقبها اذن تشريفى مثل لقب l'infante

ـــ صـــه ، لا تسميننى .

لانها لو عرفته ، اى نادته باسمه وهى تعود الى الحياة ، لردتـــه دفعة واحدة الى مجتمع الاحياء ، وهو الذى انفلت منه بعد ان دخـــل فى حال سحرية او قدسية من اجل هذا العمل العظيم ، ولابطلت السحر الذى جعله يقوم بهذا العمل وكأنه خارج الزمان ، ولصار بالتالى عاجزا عـــن اتمام احيائها . ان الذين يعودون الى الحياة يعودون واهنين ، ولو تركت (التوبون) لحالها لاخذها الموت هذه المرة اخذا نهائيا .

ونفهم من هذه القصص ان الكاناكى يحتار احيانا لانه لا يعلم ما اذا كان مخاطبه انسانا حيا او متوفى (1) . فالموجود فى نظره ، سواء اتخـــذ صورة بشرية او اختفى عن الانظار بعد تلاشيه العضوى ، موجود واقعى. اما الجثة فلا تكشف الا عن حالة واحدة ، وهى حالة لا تراعى فى ذاتها (2) ان الصور التى يتصور فيها الكائن الحى او الجثمان الاله لا تفقد وحدتها الكـــاملـــة .

ويختلف عن ذلك ما تتركه من اثر فى نفوسنا هذه القصص التى نجدها عند الجماعات التى تفرق بين الجثة والكائن المؤله ، ولا تدرك الحى الا من خلال غشائه الجسدى .فاذا زال عن الحى هذا الغشاء اذن لم يبق معروفا بأى شكل من الاشكال ، ويفقد وحدته ، ولا يمكن ادراكه من جديد الا اذا صار متماسكا . ولكن ذلك مهمة غير يسيرة . ولم يوفق فيها اى فولكلور فى العالم . كما لم يوفق فيها الميلانيزى كذلك .

ونجد حينئذ كما هو الشأن فى ميثولوجيات اخرى انواعا من حادس هى صورة شاحبة لمسكن الاحياء ومجتمعهم ، والاكواخ فى القـــرى تحت الارض مماثلة لاكواخ الاحياء ومرتبة على غرار ترتيبها فوق سطح الارض. والاموات فيها متشبثون بالتقاليد المجتمعية . فهم لا يقبلون فى هذه القرى اذا لم يبرهنوا عن هذا التعلـــق بالتقاليد الذى تشهـــد بـــه علامـــة فى اجسامهم : ثقب فى الاذن او عصا فى الانف او اشياء ذات معنى يحملونها فى ايديهم . ويعتقد الناس فى بعض مناطق غينيا الجديده ان عظام الاموات تبقى طوال اليوم طريحة الارض : فاذا جن الليـــل تجمعـــت وانبعث الى الحياة جمهور الاموات . ويعتقدون فى مناطق اخرى ان حياة الموتى كدرة وليس فيها اهواء ، وانهم يتحسرون على الحياة فوق الارض ويغارون من الاحياء . ومن المخاطرة ان ينزل المرء الى (حادسهم) . وتوجد تعليمـــات يتفادى بها متبعها اثارة شكوكهم . فلا ينبغى ان يوكل شىء مما يوجـــد فى (حادس) . لان طعام الحى يعطى حالة الحياة ، وطعام الميت يعطى حالة الموت . ثم لا بد اخيرا من ان يكون الزائر متيقظا ، وهذا مـــا نسيه الارمل الذى استطاع ان يجد زوجته فى المقر السفلى ، فأخذها وسار بها الى ان اقترب من المنفذ . ولكن تسرعه انساه ان زوجته لم تأكل بعد مـــن طعـــام

(1) ارجع الى ما سلف (ف 3 ق 2) على الخصوص .

(2) سبق (ف 3 ق 3) بيان ان الجثة حالة عارضة .

الاحياء ، فهى اذن ما تزال ميتة . وجرها من ذراعها فبقيت الذراع عالقة بيده ، وخرت زوجته صريعة .

وهذه القصة تسودها قوة تصورية لا تجحد ، كما تنتقل بالخيـــال فى اطر منطقية ، ويصل فيها التفريق بين الجسد والكائن الى حد الفصـــل بينهما فصلا كاملا ، وتتصدع اذن وحدتهما الاسطورية السالفة . فعند ما يزول كل واقع اسطورى تفقد الاساطير المتعلقة بحادس محتواها العميق. وتعود مجرد وهم من اوهام الفكر ، او طريقة من جملة الطرائق التـــى يزداد بها مفهوم ثنائية الجسد والكائن دقة واتضاحا .

وما كنا لنضيف هذه الدعوى الاخيرة التى تبالغ فيما للتفريق الـــذى لاحظناه من آثار مباشرة (1) لو لم يقدم لنا الكاليدونيون الحاليـــون صورة جديدة لذلك . اذ يحلو لهم اليوم ان يحصروا الكائن فى النفس ، بعـــد ان كانوا يحافظون دون ان يشعروا على وحدة الكائن داخل مفهوم الجثمان الاله . فقد يضعون على قبر الميت ، عند دفنه ، مرآة ثم ينتظرون لحظات ، وسرعان ما يهتز القبر وينهض الميت بنصفه الاعلى خارج رمسه ويلفظ نفسه . ثم يندس من جديد والى الابد فى قبره . ويظهر عندئذ انه قد كدر المرآة بنفسه الاخير . وذلك البرهان على انتقاله الى العالم الاخروى .

وقد نتج هذا العرف من القدوة بالجافانيين المسلمين الذين جيء بهم كعمال الى « نوميا » منذ اربعين سنة (2) فحملوا معهم مـــن اندونيسيـــا وماليزيا هذه الاصداء الضعيفة غير الدقيقة ، وكان الكاناك متهيئين لتقبلها بسبب اعتنـــاقهم لمسيحيـــة تشربت ، دون ان تتـــروى ، بالافلاطونيـــة الحـــديثـــة (3) .

ان هذه الثنائية التى ظهرت لدى شعب ما تـــزال ذهنيتـــه نصف اسطورية تؤيد ما سعينا الى توضيحه بملاحظاتنا الثلاث : وهو ان البعد بين الجسد والكائن ، وبين رائحة التعفن ونسيانها ، وبين الاعتقاد فى وجود (حادس) وادماج الاموات فى مقر الاحياء ، يقترن كل مرة باتساع مفهوم

---

(1) ذلك ان الفصل بين الجثة والكائن يميـــز ، فى نظـــر المؤلف ، الثقافيتين الجديدتين فى كاليدونيا الجديدة ، وبالتالى يشكل بداية التحرر من الذهنيـــة البدائيـــة .

(انظر ف 5 ق 1) .

(2) انظر المدخل « ق 4 ب » .

(3) ارجع ، فى شأن الانتقاد الـــذى يوجهـــه المؤلف للكاثوليكيـــة والمبشرين الكاثوليكيين ، الى M. N. C., (1955), pp. 105-106

المكان وضيقه فى ذهنية معينة . وليس ذلك لان هذه الذهنية تمتاز بالبدائية او الخور . وانما لانها ، وهى الذهنية الوجدانية ، لم تكتسب بعد قـــدرة كافية على صياغة المفاهيم (1) .

ان تضايق المكان فى ميلانيزيا من شمالها الى جنوبها يسمح بتصنيف مختلف للتقاليد كما يساعدنا على ان نكتشف ، ونحن مطمئنون الى ما نعمل، ما هو راجع من هذه التقاليد الى ذهنية اقل تطورا او اعرق فى القدم .

وتوضح لنا هذه الملاحظات اشد توضيح ما يدعيه اهل كاليدونيـــا الجديدة من اسبقية عبادة الجبال والمسكن على عبادة الاسلاف . لان هذه العبادة تتطلب تفريقا اكبر بين الميت وعالم الاحياء . فوجودها يستلزم افراد الجثة ليحدث الانفصال بين الناس والميت . ومن المفيد هنا فائدة خاصة مأ يذكر عن الجد (ايريكورو) Eriguru مؤسس العشيرة التى تحمـــل اسمه . فهو يساعدنا على تحديد تاريخ هذه العبادة التى ربما ظننأ ، بسبب انتشارها اليوم ، انها العبادة الوحيدة . وهذا التاريخ يبين لنا الحد الذى تقع وراءه اقدم المعطيات وهى الجزئيات التى نجدها فى عدد من مخلفات ما قبل الزمان المتعلق بالاسلاف ، من حيث تميزهم واستقلالهم عن العالم المحيط بهم . وهكـــذا يتبين لنـــا اختـــلاط التطبقـــات الثقـــافيـــة بعضها ببعض . ويستحيل علينا ان نبرز اى واحدة منها اذا لم ننظم بعض التنظيم ما ندرسه من وثائق متناقضة .

رقصـــة الالهـــة : البوريـــا (2)

تمدنا حفلات (البيلو) فى كاليدونيا الجديدة بما يوضح لنا ذلك الامتزاج فهذه الاحتفالات تنظم حسب بروتوكول دقيق . ويتدرب الناس مدة طويلـــة استعدادا للرقص . ويعزل النساء عن الرجال ، ولكن الاحتفال ينتهى برقصة يدور فيها النساء والرجال معا حول ركيزة طوال الليل (3) وهى رقصـــة

---

(1) يجارى المؤلف فى هذه الاوصاف الثلاثة (عدم الضعف والوجدانية والعجز عن المفاهيم) آراء (ليفى برول) كما سبق فى المدخل (ق 7 ج 2 و 4) وانظر ايضا L. B., (1960), p. 1.

(2) يوجد فى كاليدونيا الجديدة من جهة رقصة « البوريا » التى هـــى شبيهة برقصة الالهة فوق الارض ، ومن جهة اخرى رقصة (بيد جونا) التي يرقصها الالهة في المغارات تحت الارض ، فهما راجعتان الى ثقافتين مختلفتين ، ولكن الكاناك يخلطون بينهما فى الاسم .

(3) هى عمود الرقص المتقدم ذكره فى القسم الاخير من الفصل الثانى

لا تشبه فى اسلوبها الرقصات السابقة ، ولا تتخذ فيها زينة خاصة ، فمـــا هى الا دوس بالارجل حسب ايقاع معين . وتشير هذه الرقصة الى لحظة فراق الاموات ، هاته الكائنات التى تنبعث منها رائحة الزهومة وتسكـــن الصخـــور .

وتسمى هذه الرقصة باسم (بوريا) boria (1) الذى يطلـــق كذلك على الرقصة التى يرقصها المتوفون ، دون ان يكلوا ، بالليل فى الاراضى الجرداء وفى الاعالى القاحلة .

« نحن نرقص « البوريا » محاكين الالهة » .

فهى اذن ولا ريب نظير لهذه الرقصة التى هى شغل المتوفين الشاغل، وتصوير مسبق لها فى نفس الوقت (2) .

ولا حصر للاماكن التى يرقص فيهـــا على الارض الجدبـــاء الموتـــى المؤلهون ، اى (الباوو) . ويدورون بحماسة تجر معها الطبيعة حولهم فى دوامة لا تنتهى الا مع الفجر . ويسمى الاهليون هذه الاماكن التى تـــدور فيها الجبال والاشجار والالهة دون توقف بمكان رقصة (بيه جوفا) Pijeva ويقــــــرا Pidjeuva (3) ولكن لا احد يستطيع ان يحدد هل يدل اسم « بيد جوفا » على الرقصة او مكانها او على احد الكائنات (4) ، ولكن المتوفين يرقصون ايضا تحت الارض فى مكان لا يدخلون اليه الا بعد ان يغطسوا فى البحر من اعلى جرف ، ثم يمثلون بباب مغارة تحت البحر . ويتقبلهم حارس ليتأكد من ان شحمة آذانهم مثقوبة . وليس لهذا المقر اى مدخل من جبال البلاد ، فمداخله كلها فى البحر .

---

(1) « يدل هذا الاسم على حالة المتوفى فى مقر الامـــوات ، ومـــن العسير ادراك ما ينطبق عليه فى ذهن الاهليين بالضبط . ويترجم عادة بحداد، ولكنها ترجمة غير دقيقة » انظر M. L., (1930), p. 171

(2) يرقص الالهة ويأتى الاموات ويدخلون فى زمرتهم ، ولذا يرقصها الكاناك فى نهاية المأتم الاخير الذى يوذن بفراق الاموات فراقا نهائيا . وانظر تفصيل الحديث عن هذه الرقصة فى : M. L., (1953)a, p. 169

(3) وتنقلع الاشجار وتدور مع الموتى . ففى قصص (بيد جوفا) اذن يرقص كل شىء حول الالهة ، بخلاف رقصـــة (البوريـــا) . وسيخصص المؤلف لرقصة (بيد جوفا) قسما من هذا الفصـــل . وانظـــر ما سبـــق (ف 2 ق 3) .

(4) يذكر (لينارت) فى قاموسه ان (بيد جوفا) يطلق على رقصة الالهة والاشجار والجبال فوق الاعالى المجاورة لبعض القرى ، وعلى مقر الموتى بسطح الارض ، كما انه فى منطقة (جومن) اله جهنمى .

وتصف خطبة المأتم كيف يجرى الميت الى الصخرة الشاهقة التى يرتمى منها فى اليم : انه يجرى ويصل الى Touhou نحو سافلة النهر ، اى الى Pati (1) حيث يرتطم ويغطس ، لقد ودع وهو فى الاعلى ... وينزل الى دوامة الماء المائج هناك فى Moai و Niwinirhë

وتعنى Niwinirhë ابتلاع الماء (2) ، ولكنا نجد فى رثاء آخر ان الخطيب يقول : « لقد ذهب ، وهو يدور بعيدا عن القول Parole (3) الذى قلناه (عقودنا) . لقد ذهب الى Api (فى البحر) ويرقص فى Nedemari

وتقع Nedemari فى البحر ، فالميت اذن قد صعد الى اليابسة حيث يرقص الالهة ليلا فى الهواء الطلق وحسب تقاليد كاليدونيا الجديدة . ولكن هذا المتوفى الذى صعد الى الاراضى القديمة ليرقص فيها، الا يظهر انه (باوو) تخلص من التقاليد البحرية الجديدة ليعود الى اهله فى رقصتهم العرفية القديمة التى تجرى فى الهواء الطلق .

ويتحدث الاهلى دائما عن رقصة (بيد جوفا) سواء كانت تحت الارض او فوقها . وهناك حجر سحرى كشف عنه لرجل فى الحلم قريب له توفى من قبل ، ويرجع كذلك الى رقصة الميت ويسمى حجر (بوريا) :

« حجر يرقص فى (بوريا) الرجل الميت » (4) .

ويدل على ان دوران الصخور والمتوفين والاشجار بالليل لم يتولد من خيال اهوج ، فللبوريا مغزى ، ويجد الفكر فيها منبعا لالهاماته ، بينما لا توجد الهامات مماثلة تعتمد على (بيد جوفا) .

ولا ريب فى وجود تقاليد متعلقة برقصة (بوريا) وتقاليد اخرى متعلقة برقصة (بيد جوفا) ، ولكن ينبغى ان نعرف كيف امكن لهذين الصنفين من التقالد ان يمتزجا فى لفظ واحد ، هو (بيد جوفا) .

---

(1) (توهو) و (باتى) مكانان ومنطقتان بكاليدونيا الجديدة . انظر M. L., (1953), p. 16

(2) فالاموات اذن فى مغارات بحرية « يطلق عليها هذا الاسم على مكان فى البحر يصل منه الميت الى العالم الذى تحت الارض »
M. L., (1932)a, p. 340

(3) انظر فصل القول

(4) اى رقصة وداع الرجل الميت والمسماة (بالبوريا) ، فلم يوح هذا الرجل لقريبه بالحجر السحرى الا بعد ان رقص الناس له هذه الرقصة انظر **قاموس** المؤف .

أسطورة (بيد جوفا) (1)

ان العناصر التى تمكننا من الجمع بين هذه المعطيات المتناقضة ، موجودة فى شمال الجزيرة على بعـد مائتى كيلـومتـر من (هـوايلـو) Houaïlou (2) فهناك عدد من الجزئيات التى عثرنا عليهـا فى الفولكلـور المتداول فى قصص غير مضبوطة ادلى بها العجائز الى السيدة (لينارت)(3) وتكشف لنا عن وجود اسطوره قديمة لا بد انها لعبت دورا عظيما ، ونلاحظ معها فى النهاية ان (بيد جوفا) اله .

يعرف القادم الجديد الى المقر السفلى برائحته الى تزعج الالهـة وتفسد طعامهم . ريترامى هؤلاء الالهة ، دون توقف ، برتقالة من نوع غير صالح للاكل ، وتكون اما فجة او ناضجة او يابسة حسب كون الالهة الذين يترامونها شبابا او كهولا او شيوخا . ولو نزل احد الاحياء الى (حـادس) لزيارة سريعة لما تبين له اى شىء ، ولكن الانسان الطائر الذى يقـوده يتلقف البرتقالة التى يتراشق بها الالهة ثم يعطيها لرفيقه كى يعضها . وفى الحين تتكيف عيناه ويصبح قادرا على رؤية الاموات واذا اعـاد الانسان الطائر احد الموتى الى سطح الارض ضربه كذلك بهذه البرتقالة لتعود اليه القدرة على رؤيـة الاحيـاء .

ثم ان الالهة ، فى رقصهم الدائم ولعبهم بالاكر ، ينهمكون فى تمـارين كلها ايقاع والوان : يقول احدهم .

— كونوا بيضا ، فيصير الجميع ابيضا .

— كونوا حمرا او سودا الخ فيمتثل الالهة جميعا . وتوجـد عـدة روايات فى هذه القصة . ويبدو ان لهذه الحركات الجماعية صلة بعدد مـن التمارين الايقاعية او رقصات (البيلو) .

---

(1) ترجع اسطورة « بيد جوفا » الى ثقافة واردة . وتدل على هجرة اناس الى جنوب ميلانيزيا . وتشهد بذلك بعض عناصر الاسطورة التـى اختلطت فيما بعد برقصة (البوريا) فنسى الكاليدونى الحالى مـا جاءت به الثقافة الجديدة ، من جنات تحت البحر الخ وضاقت بذلك نظرته الى المكـان .

(2) المكان الذى يقصده هو (جومن) كما فى القسم السابـق وكمـا سيـأتـى :

(3) زوجة المؤلف وهو هنا وفيما سيأتى (ف 12 ق 2) يشيد ببعض ما قدمته من خدمات انظر المدخل (ق 1 ـ أ) .

فقد بقى فى (جومن) (1) الى حد السنوات الاخيرة رقصة (هيا) ، ويطلق هذا الاسم على عموم الرقص فى بولينيزيا . وهـى رقصة تصور الاموات . ويمثلهم اناس يمسكون فى افواههم افاعى من خشب تصور طعام الموتى . ويسير هؤلاء فى طريق مد عليها ثلاث شباك ، وهى حواجز تدفعهم لان يعدلوا عن قصدهم ويعودوا من حيث اتوا ويرجعوا الى الحياة . ولكنهم اذا تابعوا سيرهم مثلوا امام شخص تكسو جسمه نقط ، هى كلها عيون ، فيصرعهم بورقة مبسوطة من شجر الموز (2) ويصبحون حينئذ امواتا وآلهة ، ويمكنهم ان يذهبوا لقضاء ايامهم فى القرى تحت البحر . وهذا الشخص الذى تكسوه العيون هو (بيد جوفا) (3) .

ويبدو ان هنا موضوعين اثنين يرجعان الى اساطير مختلفة : موضوع الالهة اصحاب الكرة الذين يرقصون فى المقر السفلى ، وموضوع الجنة تحت البحر مع (بيد جوفا) (4) .

ولكن لا اهمية لذلك ، فهذه الشذرات من الاساطير ثم طقوس رقصة (هيا) التى يتصدرها (بيد جوفا) وحيدة الى حد الساعة وسط الاساطير المتعلقة بالحياه النفسية والتى يكثر عددها فى الارخبيل الكاليدونى . ولها علاقة بالاقنعة والنقوش البارزة تماما والزينة الكبرى التى تتخذ فى الرقصات الاحتفالية . انها مجموعة ثقافية ترجع الى مكان واحد انتشرت منه ، ويقع بشمال شرق الجزيرة (هينجهين (و (بيليب) (5) .

وتبتعد بنا تلك البرتقالة التى هى طعام الخلود ، وذلك الاله صاحب العيون الالف ، عن ميلانيزيا الجنوبية . فهما يدلان على مقدم اناس ذوى ثقافة عالية وورود عناصر مختلفة . اذ لا يوجد ما يثبت لنا ان كل هذه الجزئيات المتجمعة تدخل فى اسطورة واحدة وترجع الى عصر واحد (6) .

---

(1) Gomen اسم مركز وقبيلة بكاليدونيا الجديدة .

(2) يحمل الموتى كذلك شجرة موز عظيمة .

(3) يمثل الكاناك هذه الرقصة فى حفلات يقوم فيها شخص بدور (بيد جوفا) وفى ردائه نقط بيضاء وحمراء وسوداء تمثل عيون الاله الذى يرى من كل جهة انظر M L., (1930), p. 127

(4) اصحاب الكرة فى اسطورة (بيد جوفا) والجنة تحت البحر فى رقصة (هيا) .

(5) Hienghène او Hièng-Hiène مكان ومنطقة بكاليدونيا الجديدة وانظر جزيرتى (بيليب) Belep فى الملحق الثانى .

(6) تقدم فى المدخل « ق 4 ب » ان القناع يرجع الى الطبقة الثقافية الثانية ، والنقش البارز تماما الى الطبقة الثالثة ، وانظر ايضا (ف 8 ق 6) و (ف 11 ق 3) .

لقد حاولنا تنقيح هذا الركام من الاساطير الكاليدونية ، واتاح لنا ذلك ان نبرز التقاليد الاسطورية المنبثقة عن ثقافة اكتسحت العالم الكاليدوني . ولكن هذا العالم لفظ العناصر الجديدة وأذابها وحورها ليتشرب جزءا منها . فقد جرى لاسطورة (بيد جوفا) ما جرى للاقنعة والنقش البارز تماما ، كانت بديعة فى الشمال ففسدت واصبحت مجرد اشغال لا فن فيها عند ما انحدرت نحو الجنوب (1) وكذلك ((بيد جوفا) ، هذا الاله صاحب الورقة المبسوطة الخضراء من شجر الموز والتى تذكرنا بالفاس التى يعرض عليها القربان (2) ، فقد اسطورته بل والوهيته عند ما سرى الى الجنوب حيث امتزج اسمه الذى يطلق على بعض الرقصات باسم رقصات الموتى . فلم يعد الاهليون فى (هوايلو) منذ عشرين سنة يعرفون بماذا يسمون رقصة الاموات عند ما يتحدثون عنها ، هل باسم « بيد جوفا » او (بوريا) .

لم يبق فى كاليدونيا الجديدة وجود لكائن اسطورى اعلى واله اكبر هو (بيد جوفا) ولا لجنات تحت البحر وموتى يرحلون ، بل ولا لسلف يؤله ويميز ليصبح شخصا يتوجه الى اسمه بالدعاء . ولم تبق اية نظرة تشمل مكانا واسعا ، ان الكاليدونى الحالى يبدو وكأنه نسى كل ذلك (3) .

عبادة السلف

وعبادة المسكن (4)

بقيت للكاليدونى حقا عبادة الاسلاف فى جماجمهم يصففها ويتعهدها. وكذلك الادعية الكلاسيكية التى يتوجه بها اما الى الاخوة الابكار او الى الاباء :

---

(1) ان قلة مبدعى القناع الكاليدونى جعلت شعب الجزيرة يتشربهم وهكذا فسد القناع ولم يعد يستعمل فى الجنوب الا من اجل التنكر . انظر
M. L., (1953)a, p. 68

(2) Hache ostensoir ، تصنع هذه الفأس من حجر اليشب Jade او غيره ، وهى اداة شعائرية يهشم بها صدر القتلى وتستخرج اكبادهم انظر M. L., (1953a), pp. 54-55

(3) رجع اذن الى بدائيته ، وهذا ما يبرر دراسته كنموذج للبدائيين حسبما تقدم فى المدخل (ق 4 ب) .

(4) يبين فى هذا القسم تقدم عبادة المسكن على عبادة السلف عند الكاناك .

ـ ادعوك ايها الجد والاخ البكر وجميع الاسلاف الالهة (او البيمو bemu اى عون الحيـــاة » (1) ...

غير ان مثل هذا الدعاء ثمرة لتعقل طويل قاد الى افراد الجثة والى تصور الجد وكأنه ما يزال ذا وجود خاص . ولا نستغرب ما تثبته لنا التقاليد من ان هذه العبادة ليست قديمة . وانما هى من عمل « ايزيجورو) فتركيز التفكير حول الانسان ، وربما تصلب هذا التفكير ، قد بدأ يبعد الكاناكى عن هذا الميدان الوجدانى بعـــد ان كـــانت انفعاليته تجعلـــه يشارك فى الطبيعـــة بأسرهـــا .

لقد فقد العالم الميلانيزى مع عبادة الاسلاف اشكاله الاسطورية . ولكنه لم يصطبغ كثيرا بالصبغة الدنيوية . فما زال يعتبر ان الالهة يرقصون احيانا مع الاحجار والاشجار بالليل فى الاماكن القاحلة . وما زالت بعض الاماكن عنده خاصة بالمتوفين المجهولين اى الالهة الذين لا حصر لهم اكثـــر مما هى خاصة بالاسلاف المعروفين . والقمم التى تتراءى فيهـــا اشبـــاح اشجار غريبة مثل « الكازوارينا » والاروكاريا (2) هى اماكن تجوالهم . لقد قسم الانسان المكان المنفصل تقسيما كبيرا ، فهذا قسم فيه الطبيعة مخضرة والارض خصبة والعيش فيه اذن ميسور للاحياء . وقسم قاحل او عقيم او منعزل تكسوه الاحراج ، فهو شاق على الاحياء ملائم للاموات . وقد اختار الانسان فيه ثقوب الصخور والجذوع الخاوية ليجعلها مسكنا (للباوو) ، اى الجثمان الاله . ولم يعد يميز هذه المساكن من مجموع السهول والجبال التـــى يقطنهـــا .

---

(1) او رفيق حياة الاجيال او « رفيق الحى » ، ويقصد به السلف ، انظر قاموس المؤلف .

(2) الكـــازوارينا casuarina) مـــن casuarius او Casuar اسم طائر كالنعامة باستراليا ، وسميت هذه الشجرة باسمه لان اغصانها المتدلية تشبه ريشـه) وهى شجرة من نوع بدائـــى جدا ، ويوجد منها نحو 35 نوعا بكاليدونيا الجديدة واستراليا ومدغشقر وغيرها .

والاروكاريا araucarias التى اشتق اسمها مـــن اسم ولايـــة فى الشيلى شجرة للتزيين من فصيلة الصنوبريات ، وهى هرمية الشكل مستقيمة كالصومعة ، ويبلغ طولها احيانا 30 مترا : ويوجد منها نحـــو 15 نوعا . وتسمى فى كاليدونيا الجديدة Araucaria cookii فقد ظهرت لرفاق (كوك) كجدار من الموشورات النسفية . ومنظرها يذكر الكاليدونيين بالمسكن ولذا يضعون غصنا منها فى باقات الحداد انظر :

M. L., (1935) ; (1953)a, p. 12

ولهذا ولا ريب كان الشيخ الكاليدوني ، وهو الذى لا يحفل كثيرا بالميثولوجيا المعقدة ، يتوجه بالدعاء الى عالم حقله ، فيدعو المسكن وكل ما يحتويه من ذرية واشجار مهمة وبيت ومسارب ورموز هى افراخ الشجر بالنسبة للحياة . والوسادة بالنسبة للامان ، وصلابة العظم بالنسبة للديمومة الخ ..

يا ابناء اخوة Ya ، Ao
يا اسر المسكن Pama
يا شجرة Julia او dabu
ايها الرماد والجمر
يا فرخ الشجر وفروعه
ايتها الطرق السرية (المسرب)
ايتها الوسادة واثفية الموقد
ويا ايها العظم والحياة *

ويرجع (الباوو) ، اى الجثمان الاله ، الى هذه المرحلة التى كان الانسان فيها مشاركا فى العالم مشاركة لم يكن يستطيع معها التميز عنه (1) .

ويرفع الناس على ظهور الجبال اكواما من الاحجار لتضمن لهم ان يجتنوا مثلها اكواما من القوت . فهى اذن تصور اكوام القوت وقد وضعت ليراها الالهة ، اى (الباوو) ، من تجاويف الصخور او الاشجار ويعملوا لصلاح الغلال . ان هذه الاكوام علامات ، اى نموذج وكتابة يعرف (الباوو) قراءتها (2) . وتشمل عبادة الجبال — وينبغى ان لا نفهم من اسم الجبل ، هنا معنى الجبال الكبار والاعالى الشاهقة التى تصور فى خرائط آسيا بخطوط منكسرة (3). كل هذا المجموع الذى يؤلف المسكن والذى توجد به

---

* يوجد النص فى كتابنا
Langues et Dialectes austro-Mélanésiens, p. 143

(1) اى مرحلة اسطورة الوحدة كما فى المدخل (ق 4 ب) .

(2) تمثل الاحجار اكوام القوت التى تكدس فى حفلات (البيلو) وقد يقال عن هذه الاحجار انها طقوس سحر تعاطفى Sympathique ولكنها كذلك كتابة بالحجر » انظر
M. L., (1930), p. 240 ; (1953a), p. 179.

(3) اعلى جبل بكاليدونيا الجديدة هو جبل « بانيى Panié (1652 مترا) . انظر M. L., (1953a), p. 10

عين الماء والاراضى المزروعة والاماكن الحريزة والاحياء والاموات . وللجثة مكانها فى هذا المجموع : فكما هى غير متميزة عن الالـه كذلك هـى غير متميزة عن العالم . انها تشكل جزءا منه ، ولا ندرى اين تختفى . وقـد حل بالبلاد وباء ذات يوم فلاحظ احدهم ، وكان ممن حنكتهم التجارب ، ان زورقا قد رفع الى احد الممرات (1) واسند الى قرن صخرة يحتـرم الناس وجودها بطرف الممـر ، فقـال :

ـــ لقد حل بنا المرض لان الاله (راهرى) Rahrae يتألم . انظروا الى الزورق المستند الى سنه .

وازيل الزورق فزال عن الاله وجع سنه وكف عن اظهـار غضبـه بتسليط الوباء (2) ، فهل يمكن ان نعرف الاشكال التى يمكن ان يتخـذها الالهة فى هذه الوحدة بين الناس والعالم ؟ ان التقاليد تحدد بالفعل هـذه الاشكال . فقرن الصخرة سن احد الالهة ، وقمة الجبل راس اله آخر او مكان صوته مع الرعـد .

ولا تدل هذه الطوبونيما (3) على نزعة تشبيهية ، فالذهنية البدائية ما تزال عاجزة عن تصور هذا التشبيه ، ولكنها علامة على وجود هـذه النظرة الاسطورية التى ينظر بها الانسان الى اتحاده بالعالم . انها تحرف تفكيره وتستر عنه مفهوم حدوده هو او حدود آلهته (4) .

---

(1) يوجد بالقرية الكاناكية ممر رئيسى يوصل الى الكـوخ الكبير ، والى جانبيه ممران اقل عرضا . وتوجد احيانا ممرات اخرى موازية للسابقة انظر الملحق الثالث . وكذلك M. L., (1953a), p. 18

(2) سيعود الى قصة هذا الاله الذى يسكن الصخرة (ف 11 ق 4)

(3) Toponymie ، تعنى من جهة الدراسة التاريخية او اللغوية لاسمـاء الاماكن ومن جهة اخرى كما هنا قائمة هذه الاماكن .

(4) لما يتبع تلك النظرة الاسطورية من ذوبان فى الطبيعـة ، كمـا سبـق (ف 2 ق 3) مثلا .

الفصــل الخــامس

الطوطمية والحيــاة الوجدانيــة (1)

تبين لنا ، من تجولنا فى مجموعة الاساطير وفحصنا المنهجــى لمــا جمعناه من معطيات اسطورية ، وجود ثلاث طبقات ثقافية : واحدة لهــا صلة بالاسطورة الكبرى المتعلقة بــ (بيد جوفا) ذاته . وقد حالت هذه الطبقة وكادت تنسى فى بعض المناطق ، واخرى تتضمن عبادة الاســلاف . وكل واحدة من هاتين الثقافتين تستلزم مفاهيم نامية بعض الشىء ، ومكاناً

(1) يبين المؤلف ، فى هذا الفصل ، ان الميلانيزى يــدرك الحيــاة التناسلية ، والحياة الوجدانية بالتالى ، عن طريق اسطورة الطوطمية ، هذه الاسطورة التى تدخل فى نطاق اسطورة الوحدة التى يعيشها .
ويستخلص فى البداية ، مما تقدم فى الفصل السابق على الاخص ، وجود ثلاث طبقات ثقافية ، واقدمها الطبقة التى تتميز بعبــادة المسكــن واسطورة الوحدة والتشبه بالكون الخ الاشياء التى تميز البدائى وسلف الحديث عنهــا .

الطوطمية ، يوجد عدد من العشائر التى تحمل اسماء حيوانات او نباتات او اشياء او ظاهرات طبيعية وكثيرا ما تعتقد العشيرة انها منحدرة من هذا الحيوان او النبات الخ . ويقترن ذلك فى الغالب بمعتقدات وطقوس مرتبطة بهذا الاسم ، مثل تحريم اكل الحيوان الا يوم العيد ، واتخاذه شعارا وحمل افراد العشيرة لاسمه ، واعتقادهم انهم يشاركون فى طبيعته . كما تخضع العشيرة لنظام الاكزوجامية ، وهى الزواج بالاباعد ، اى ان ابناءها لا يتزوجون داخــل عشيرتهم .

وتجمع هذه الاعراف تحت اسم الطوطمية . ويطلق على الحيوان الخ اسم الطوطم totem وقد ركب هذا الاسم من احــدى لغــات الهنــود الامريكيين . والطوطمية منتشرة جــدا . وتوجــد فى امريكــا واستراليــا وميلانيزيا وافريقيا وبعض مناطق آسيا . وقد ظــن السوسيولوجيــون الاولون ، بسبب هذا الانتشار ، ان جميع الظاهرات التى لوحظت فى هذا الميدان واحدة وتدخل فى عمليات سيكولوجية واحدة . وسعوا الى تفسير الطوطمية تفسيرا عاما . وقد عد (فان جينيب) Van Genner 41 نظريــة فى الطوطمية . واهمها قام ولا ريب على اساس الوقائــع الاستراليــة ، وسيأتى الاشارة الى بعضهــا .

انظــر

E. Durkheim, (1912) ; J. Frazer, Totemism and Exogamie (London), 1910 ; Lévi-Strauss, (1962) ; R. Lowie, (1969), pp. 136-143 Van Gennep, (1920).

عبد الواحد وافى ، **الطوطمية اشهر الديانات البدائية** ، المعــارف (اقرأ 194) ، 1959 .

متسعا نوعا ما ، وافراد الجثة . ونلحظ من وراء هاتين الثقافتين ثقافة ثالثة المكان فيها ضيق اقصى الضيق ، والجثة غير مفردة ، والانسان يتوجه الى مجموع مسكنه بجباله التى يقطنها موتاه وبأشجاره وعيون مائه وبيوته وموقده (1) . ويعيش غير متميز عن محيط هذا العالم المحدود الذى هو عالمه وان ابراز تلك الطبقات ، فى مجتمع قديم ومتجانس مثل المجتمع الميلانيزى الذى تسود فيه حاليا عبادة الاسلاف ، يساعدنا على ابعاد ما هو راجع للثقافتين العريقتين فى القدم وهما ثقافة (بيد جوفا) وثقافة الاسلاف ، لتتجلى لنا من خلالهما ثقافة تبدو آثارها فى عدد من التصرفات وفى اللغة (2) ، ونرى من خلالها ان الانسان ما يزال عاجزا عن ان يسرى فى العالم وانما يكتسحه العالم .

يعيش ميلانيزى الجنوب غير متميز عن الطبيعة التى تغشيه . وهو لا يسرى فى الطبيعة ، فهى التى تكتسحه ، ويعرف نفسه من خلالها .

فليس هو الذى اكتشف الشجرة مثلا ، وانما الشجرة انكشفت له . وان عجزه عن النظر الى الطبيعة نظرة تشبيهية Anthropomorphique هو الذى ابقاه خاضعا ، على العكس من ذلك ، لاثار نظرة ليس فيها تمييز دقيق . اذ لا يوجد عنده فارق بين الناس والاشياء ، فالموضوع عنده ملتصق بالذات ، وتتجلى له مشاركات غير متوقعة فى عالم لم تتعود العين بعد على ادراك عمقه ولا تراه الا فى بعدين اثنين ، ان الكاناكى يحيط بالعالم كله فى كل تصور من تصوراته دون ان يخلص ذاته من هذا العالم . ولا يتصور العالم فى صورة متكسرة وغير متجانسة كما يحدث لنا ، ولكن فى صورة متجانسة Homogène او نقول بالاحرى فى صورة (كوسمومورفية) Cosmomorphique اذ ان الصخرة والنبتة والجسم البشرى تصدر كلها من بنيات متماثلة ، فوحدة الجوهر تمزجها فى حياة متدفقة واحده (3).

ولكن الكاناكى لا يتحدث بشأن هذه الاشياء عن الحياة ، وانما يتحدث عن الحى (4) . ويكفيه هذا الوصف ليدل به على ما لكل وجود يشهده من

---

(1) يعنى موقد النصب الذى تقدم ذكره فى التعليق ص 107 .

(2) انظر فى شأن التجانس المذكور والطبقات الثقافية المختلفة ما سبق فى المدخل (ق 4 ب)

(3) انظر القسم المتعلق بالمكان من الفصل السابق . فالمؤلف هنا ينقل ما قاله هناك عن تصور الميلانيزيين للمكان الى تصورهم للعالم . وارجع كذلك الى (ف 2 ق 3) فى شأن هذه النظرة الكوسمومورفية .

(4) اى عن « كامو » Komo فلرجع الى (ف 3 ق 2)

خاصة جوهرية . وبالرغم من ان الحياة تتجلى فى واقع عضوى ونفسانى لا بد من اعتباره فانه لا يستخلصها . بل تبقى فى اعماق ما يحس بـه اشـد الاحساس من وحدة بين العالم وبينه ، انها حقيقة هذه الوحدة ، ولكـن الكاناكى لا يدرك الحياة ، بل يجهلها ولا يدرك الحى والعالم وذاته الا من خلال هذه المتطابقة identité وحدها :

حـى = حـى (1)

ويعيش هذه المتطابقة ولا يدركها ، وتمنعه من ان يجعل حدا فاصلا بين العالم وبينه ، وتيسر له المشاركات والانسلاخات (2) ، وتعوق كـل سعى يسعاه ليدرج فى ذاته ما اكتسبه من تجربةعن وجوده الخاص . ويجرى هذا السير فى الطبيعـة . فأفعـال الانسان ، فى جانبهـا النفسانـى او السيكـولوجى ، احداث تقع فى الطبيعة ويلاحظها الكاناكى وكأنها خارج ذاته . وهذا ما يصنعه كذلك بوجوده ، اذ يجعله فى شىء من الاشياء ، اى فى يام مثلا ، ومن خلال هذا اليام وهو يتحد به ، يعرف وجوده بعض المعرفة

الشعور بوحدة اصناف الوجود (3)

ان الانسان لا يأخذ بيده يامة كما يأخذ شيئا اخر ، ولا يمسكها بمثل الوقار والجلال الذى يصطنعه من يتناول شيئا مقدسا . ولكنه ينحنى عليها ويبحث عن امتن موضع فى رهيف جسم هذا العسقل الطويل . فيدس يده تحت الطرف الذى يسمى بالراس ليدعمه ويقيه من الانكسار لثقله . يحمله اذن برفق كما نأخذ نحن طفلا رضيعا ونساند راسه خشية ان يسقط . ان

---

(1) « لقد حافظ (ليفى برول) فى تفكيره ، رغم تعمقه فى دراسـة الذهنية البدائية ، على التمييز بين الانسان والعالم ، بينما لا يوجد عنـد البدائى هذا التمييز . فالعالم والانسان معا حيأن بنفس الحياة ، ويرجعان معا الى هذه المتطابقة حى = حى » انظـر M. L., (1947), pp. 363-364

(2) Métamorphose ، اى تحول كائن الى كائن آخر فى الاساطير ، وكذلك تغير شكل او تركيب بعض الحيوانات . والانسلاخ هو غير تناسخ الارواح او التقمص Métempsychose

(3) يبين المؤلف ، فى هذا القسم ، ما يعتقده الكاناكى من وحدة بينه وبين اليام . اذ يدرك نفسه من خلال صوره هذا العسقول ، كما تبرم باليام العقود ، ويحمله الناس رسائلهم ، وذلك فى نطاق شعور الكاناك باتحادهم بالطبيعة بصفة عامة والنبات بصفة خاصة .

وسيعود (لينارت) الى ذلك (ف 12 ق 1 و 5 و 8) كما سبق لـه الحديث عن الاتحاد بالنبات بصفة عامة (ف 2 ق 3) .

مثل من لا يحسن حمل اليام ، فى خطر فعله ، كمثل من لا يحسن حمل صبى. ولهذا ينحى عديم الكياسة ويؤخذ غيره مكانه مثلما ينحى غير الكيس الذى لا يحسن حمل الصبيان . وقد حدث لى ، عند قدومى اول مرة الى كاليدونيا الجديدة ، ان اعجبت بيام يقارب طوله المترين (1) وقد اهداه الى الكاليدونيون على شاطىء جزيرتهم . فرفعت واحدة من طرفها . ولكنى فعلت ذلك قطعا كما يفعل الغربى عند ما يروز طعاما ثقيلا ، ثم تركتها تسقط فى مكانها . فارتفعت اصوات الدهشة من الجمع الحاضر ، ورايت الرعب فى العيون ، فعرفت انى قد ارتكبت جريرة ، غير ان المثل من حسن الحظ لم ينكسر ، وعزى سوء صنعى الى حداثة خبرتى .

وما زال الناس ، الى اليوم بعد ان تطوروا كثيرا وضعفت عندهم جدا طقوس اليام ، يقدرون لطف الشخص ولباقته بالكيفية التى يحمل بها اليام كما تقدر كياسة المراة بكيفية حملها للطفل . اذ يجب ان يلمس اليام بمثل الرفق الذى يتطلبه لمس الاطفال . ويقتضى كذلك مثل حنان المرة عند حملها لطفلها .

ذلك ان اليام من الاشياء البشرية . لقد تولد فى الارض التى انحلت فيها اجساد الاسلاف ، ويسرى فيه اذن شىء من لحم الاسلاف . وفى عيد البواكير يزين اليام كما يتزين الرجال بقبعة خاصة ويحلى من الاصداف والاعشاب السحرية ، ثم يحتفل الرجال بأكله بعد تقديم القربان (2) ،

---

(1) لليام قيمة فى ذاته تتجاوز بما لا حد له قيمته الغذائية ، فهو هدية نفيسة (انظر ما تقدم عن احتفالات (البيلو) (ف 4 ق 3) ، ولهذا يستعمل الكاناك تقنية زراعية بارعة ليصل طول اليام الى نحو المترين : اذ تحفر الارض تحته فلا يعترض نموه شىء انظر .
M L., (1953) a, p. 71

(2) بعد نضج اليام ترفع التحريمات المقررة (ف 2 ق 4) ويفرح الناس ويمرحون ، ويتكفل الكاهن المسمى صاحب اليام Maître des ignames بتقديم قربان بواكير اليام ، فيطبخ فى قدر اليام (ف 3 ق 3) تلقاسا لتطهير القدر من تأثير اليامات القديمة . ثم يطبخ اليامة الجديدة لتعطى روائحها القربانية والمقوية .
وبالقرب منها ، فى الرماد او فى مواقد اخرى ، تشوى يامتان جديدتان كذلك تذكارا للعهد البعيد الذى لم يكن فيه خزف . انهما تذكران بالطقس فى صورته القديمة . وينفخ فى المحارات (انظر 4 ق 1) لنداء الالهة واعلامهم بتناول الاحياء للقربان وليبتعد النساء وقرابة الرحم عن الاماكن المجاورة ، ويبقى الرجال وحدهم . ويقترب المشرف على اليام من الفرن الذى تشوى فيه اليامات الجديدة ويفتحه من اعلى ويدعو الاسلاف :
— ايها الاخوة : هذه يامات فلان — ويسمى ابكار كل جيل صاعد
انظر (ف 6 ق 2 و ف 8 ق 2 ، 3 ، 5) وكذلك
M. L., (1953) a, p. 70 et 73
وتصنع القبعة من بعض اوراق الشجر ، وتضاف اليها محارة صغيرة شبيهة بالمحارة الطوطمية التى تجعل فى قمة الكوخ .

ويوكل دائما في صمت ، اذ ليس من اللائق ان يتكلم المــرء وهــو يأكــل اليام (1) . فمنه يكون لحم الرجال وقوتهم ورجولتهم (2) . وتقام قبل اقتران الزوجين وليمة طقوسية توكل فيها يامة تقوم المراة باعدادها . واليام كذلك عنصر الحياة الذى يعطى للذين يعودون الى الحياة لضمان شفائهم التام (3)

واليام خاتم العقود الحى ، فلختم العقد تعطى يامة ، كما يأتى بيامة من اراد ان يمد فى اجل عقد او ان يفسخه (4) ، وتلقى عليها الخطب :

« لقد ثبتت هذه اليامة فى الارض ، وطلع طرفها وتغذت وهى تغوص مستقيمة كالذكر فى الارض الهشة ، ان راسها مستديــر خير استــدارة ، وجسمها بطين ، وطرفها يشبه ذنب الانقليس (5) . واصبح بلدنا موطنــا هادئا يطيب فيه الجلوس والراحة ونصب اثافى الموقد ، وذلك بسبب فميكما انتما صاحبا هذه اليــامــة » .

وهو كذلك خاتم الرسائل ، فقد اردت ذات يوم ان اتحقق مما لاحظته بشأن هذا الدور الحى الذى يقوم به اليام ، فأخذت فى احد الاعياد يامــة وبعثتها باجلال الى رئيس بعيد مع رسالة اطلب فيها منه ان يطلق سراح اناس كانوا فى اسره ، وبعد مضى ثلاث سنوات مررت بأرض هذا الرئيس

---

(1) يتعجب الكاليدونيون من صخب الاوربيين فى ولائمهم
M. L., (1953)b, p. 101

(2) انه ينعش الرجل ، وتظهر مادته من جديد فى ماء الانسان ، هذا الماء الذى لا يكون به التناسل ، وانما هو مقو (كمــا سيأتــى فى القسم التالى) وانظر فيما يلى ما يوصف به اليام فى خطب الكاناك .

(3) ان قوة نمو اليام لا تجعله فقط يرمز للانسان فى استمرار نوعه. وانما تثبت كذلك للكاناك انه يحمل خاصية الحياة . ولذا يعتمدون عليــه للانتصار على الموت . انظر ما تقدم (ف 3 ق 8) وكذلك :
M. L., (1953)a, pp. 72-73

(4) ان اليام رمز عينى يؤكد جميع المصالح المجتمعية من خدمــات سياسية ووعود واقتراحات وعون حربى وملتمسات وشكر . فهو المادة الحية التى تدعم ما يفوه به الناس من اقوال . ولذا يقال : «ان هذه اليامة كلمتنا»
والرسالة التى تؤكد بيامة لا ينتهى امرها ابدا . لان تبادل الهدايا من موسم الى موسم ، اثناء الاحتفالات المختلفة ، يعوض اليامة القديمة بأخرى جديدة . فتبقى اليامة اذن خاتما متجددا على الدوام يطبع الاقوال السابقة والاحلاف القديمة ، انظر M. L., (1953)a, pp. 71-72

(5) او الانكليس او الجرى Anguille ، سمك طويــل مستديــر الجذع ومضغوط الذنب . وسيأتى الحديث عنه (ف 5 ق 4) .

وذهبت لرؤيته ، فتركنى انتظر فى فناء ثم جىء بيامة . واخيرا جاء الرئيس وقـــال لـــى :

ــ هذه هى اليامة التى ارسلتها الى .. ثم تابع خطابه حسبما جرى به العرف ولا ريب ان هذه اليامة تجدد فى كل موسم ، الا انها تعتبر واحدة فى استمرارها . ان اليام يصور حياة العقود والرسائل .

ويقدم للمكروبين فى اوقات الحداد يامة (1) ويقال لهم :

ــ انظروا ، ان لها طرفا ، ان لها رأسا .

ويعرف المكروبون انه اذا مات طرف اليامة فى الارض فان رأسهـــا على العكس تنبت منه الافراخ ويتولد منه يام جديد ، ان اليامة المهداة اذن رمز الحياة التى تدوم . وهكذا يبعث الامل فى النفوس عند التعزية بهـــذه الصورة التى تمثل الحياة المنبثقة من جديد .

واخيرا فان العسقول الذى يطمر فى الارض حين الغـــرس يتلاشى لصالح عساقل اخرى جديدة ، ويمثل الميت اذن . ولهذا رأت زوجة فى المنام زوجها المتوفى وهو يقول لها :

ــ انى يامـــة قديمـــة .

ان اليامة القديمة تلد الجديدة ، والجديدة تنعش بدن الانســـان ، ورجولة الانسان تقوى العالم ، وتعود الموت بالانســـان الى الارض مـــع اليامات القديمة التى هى اسلافه . ان حلقة وجـــود الانسان مندمجـــة فى حلقـــة وجـــود اليـــام .

والتعبير بالحلقة ليس من قبيل المجاز كما قد يظن البعض . فما هذه الحلقة الا اسقاط لوجود الانسان على اليام (2) ، ولكنه يتبينه من خلال هذه الصورة التى يدركها فى اليام وكأنه ستار خيال الظل . ان وجوده يطابق identique وجود اليام ، واحساسه العميق بهذا التطابق مع الطبيعة يؤكد له ان هذه الحلقة مطابقة للواقع وكأنه يعرف تطابقـــه مـــن خـــلال

---

(1) عند اول زيارة لقرابة الميت توضع يامة عند اقدامهم : انظـــر M. L. (1953)a, p. 72

(2) نلاحظ ان المؤلف يرفض فيما سبق (ف 2 ق 3) وما سيأتـــى (ف 5 ق 4) ما يتحدث عنه هنا وفى (ف 12 ق 3) من اسقاط .

اسطورة لم يصغها ولم يدركها ولكنه يعيشها (1) . بيد ان هذه الاسطورة التى يعيشها وما زال لم يصغها تمنعه من ان يحيط فى ذاته بما يعرفه بالتجربة عن سر وجوده الخاص .

ويمكن ان نجد عددا من الامثلة المضاهية التى تظهر لنا الكاناكى وهو يحس بالوحدة بينه وبين نباتات اخرى ليحيط فى هذه النباتات بجوانب اخرى من وجوده ويعرف بواسطتها هذه الجوانب ، وهكذا نعرف لماذا انتشرت عادة غرس شجرة فى الحفره التى تطمر فيها المشيمة . فستبقى الشجرة نضرة ما بقى المرء حيا ، ثم تذوى عند موته (2) .

وفى جزيرة (ليفو) (3) يتصور الناس البلوغ من خلال الصورة التى يوحى بها الجذر الهوائى من شجر الكاذى (4) . فجذور هذه الشجرة تنبثق من الجذع فى سياق متينة ومستديرة الاطراف . ويختارون احد هذه الجذور ويعنون بطرفه ويراقبون نموه . ويوم يلمس الارض ، وهو على اهبة الولوج فى ترابها ، يقولون ان الفتى الذى يمثل هذا الجذر بلوغه قد بلغ سن الزواج .

يستقى الكاناكى اذن معرفته الاولى بالوجود وبذاته من خلال هذا الاتحاد بالطبيعة ، اى من هذه التجارب البشرية التى يحيط بها فى النبات.

---

(1) Théâtre d'Ombre وسمى كذلك الظلال الصينية Ombres Chinoises اشارة الى اصله الصينى ، وهو صورة تقتطع من جلد رقيق (او ورق) وتزين بألوان زاهية شفافة وتحرك بعصى وتضاء من الخلف، وهكذا تظهر اشخاص هذا المسرح على الستارة المعده لذلك . ويسمى فى تركيا التى انتقل منها الى البلاد العربية باسم بطله « قرة جوز » .

(2) انظر فى شأن هذه الشجرة ما تقدم (ف 2 ق 3) .

(3) Lifou او Lifu من جزر ارخبيل (لويولتى) Loyalty ومساحتها 1115 كم مربع انظر (الملحق الاول) .

(4) Pandanus يشبه فى الغالب النخيل ، ومنه الكبير والصغير . وينبت فى المناطق الحارة بآسيا وافريقيا والمحيط الهادى . وتوخذ من اوراقه الياف تستخدم فى صنع اوعية وحصر . وتشبه ثمرته الاناناس . (انظر ما تقدم ف 2 ق 3) .

اول تقطع فى التصور الكوسمورفولوجى (1)
الزوجـــان والعـــالم التنـــاسلى

تسهل ملاحظة آثار هذه الوحدة فيما يتعلق بالرجـــل والطبيعـــة ، ولكنها تعسر شيئا ما عند ما تتعلق بمجموع الحقول المزروعة والبساتين، اذ تصبح الوحدة فى مرتبة ثانوية وتتغير ، فينبغـــى لنـــا اذن ملاحظـــة هـــذا التغيـــر .

هناك وحدة فى البنية بين المرأة التى تلد والارض الخصبـــة ، ومـــن الحديث المعاد فى الاثنولوجيا ما نعزوه هنا للمرأة من قيمة مماثلة لقيمـــة الخصب فى الزراعة ، فأعراف عدد من الشعوب فى مختلف بقاع العـــالم تثبت صحـــة ذلـــك (2) .

---

(1) تمثل الارض الخصبة عند عدد من الشعوب بالمـــرأة . ولكـــن الكاناك فى طقوسهم الزراعية يرمزون لكل من المراة والرجـــل ، مـــع انهم يجهلون دور الرجل فى الحمل . وما ذاك الا لانهم يعتبرون ان الرجل مقو يعد زوجته لتقبل بذور الاطفال عند ما تمر من بعض الاماكن المقدسة .

وهذه الوحدة بين الارض والزوجين مغايرة للوحـــدة العامـــة بـــين الانسان والعالم فهى اساس التصور الطوطمى .

(2) توجد صورة الارض الام Terre-mère فى جميع نواحى العالم وفى اشكال وروايات لا تحصى . اذ نعثر عليها عند اليونـــان والصينيـــين والهنود والشعوب البدائية وفى اوربا الخ . فهذا رئيس هندى امريكى كان يرفض ان يحرث الارض ويقول : « تريدون منى ان احرث الارض ؟ فهـــل آخذ سكينا لاغرزه فى احضان امى ؟ ولكنها لن تأخذنى اذن بين احضانهـــا عند ما اموت ... » ويسمى الانسان فى عدد من اللغات بالمولود من الارض (ابن آدم) وتعتقد بعض الشعوب ان الاطفال ياتون من اعماق الارض ، من الكهوف والمغارات والشقوق والمستنقعات وعيون الماء والانهار ، وتذكر بعض الاساطير الهندية الامريكية ان الارض كانت تلد الناس كمـــا تلـــد الشجيرات والقصب . وما زال الناس فى اوربا يعتقدون ان الاطفال ياتون من عين ماء او صخرة معينـــة .

وما الموت الا عودة الى احضان الام — الارض . والانسان يريـــد ان يدفن فى ارض الوطن الام . وفى كتاب (الفيدا) « انت الـــذى ارض ، اضعك فى الارض » ويقول الصينيون فى جنازاتهم « ليرجع اللحم والعظام من جديد الى الارض » (وفى القرآن الكريم : منها خلقناكم وفيهـــا نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى) وقد وجدت منذ العصر الحجرى الجديد عادة دفن الميت فى وضع الجنين كما لو كان الناس ينتظرون ان يعـــودوا قريبا الى الحيـــاة = .

ولكن يجب ان يعاد النظر فى هذا المعطى البسيط كل البساطة ، فهو غير كاف فى ميلانيزيا . لانا اذا لاحظنا طقوس انصاب الحقول راينا الرجال يكابدون عناء كبيرا بسفح الجبل ليشقوا منه طريقا الى المزرعة ، اذ يبيدون الاعشاب ويجعلون الطريق معرجا ليكون شبيها بالمسرب الذى تتبعه العظاية فى سيرها . فهم يعتقدون انه لا بد لتمام الخصب من ان نأتى العظاية لتمشى فى الحقل .

ويطمر الكاناك فى الحقل اثناء احتفالات اخرى باقات من اوراق شجرة من اشجار القطران ، وهى (الكونى) Kùni Semn Carpus atra ويعدون الباقات فى مكان خاص بالمنطقة ، هو المكان الذى تسكنه العظاية بعد زواجها المتكرر الذى قادها الى هذه المنطقة ، فهى تسكن صخرة

= وقد نشأ عن هذا الاعتقاد عادات متعددة مثل الطقس الذى يلزم المراة ان تضع حملها وهى على الارض . وكذلك عادة وضع الوليد على الارض، امه الحقيقية .

ويدفن عند بعض الشعوب المرضى او المخبولون او المجرمون او الملقنون Initiés دفنا رمزيا ليولدوا من جديد .

وتعتبر بعض الديانات ان الارض الام تلد بالولادة الذاتية . ويطابق هذا التصور الاعتقاد فى حمل المراة تلقائيا دون تدخل الرجل .

اما فى ديانات اخرى فان الارض تلد بالزواج من السماء . وما الزواج البشرى الا محاكاة لذلك .

ان المراة مرتبطة اذن ارتباطا غيبيا بالارض فتقارن بالحقل . ويظهر حملها كنوع من حمل الارض ، ويعتبر الاتصال الجنسى مثل الحرث (وفى القرآن الكريم : نساؤكم حرث لكم) ، ولهذا تحضر المراة اعمال الزراعة . ويمثل الكاهن وزوجته عند بعض الشعوب كل سنة بكيفية طقوسية زواج السماء بالارض ، ولا يجرى عمل فى الحقول قبل هذا الطقس ، لانهم يعتقدون ان الارض ما تزال عذراء . وتكون محاكاة هذا الزواج احيانا فرصة لخلاعة جنسية عظيمة . وتوجد هذه المعتقدات عند جميع الشعوب الزراعية

وقد استخرج (فريز) الميثولوجيا من قصتين : احداهما قصة اتحاد انسان اله وامراة الهة اتحادا جنسيا على الارض العارية التى يراد احياءها .

انظر J. Frazer, (1903), Mercia Eliade, (1957), pp. 208-230 (1965), pp. 118-125

مقدسة . ويجعلون تلك الباقات مدة طويلة حذاء هذه الصخرة ثم يحملونها الى المزارع بعد ان تتزود بالمزايا والخواص (1) .

ولكن ما هي هذه العظاية ، وما هي هـذه الاوراق ؟ ان العظايـة طوطم ، والاوراق من شجرة (كوني) Kùni التي تعد ثمرتها كذلك طوطما . وتمثل العظاية الرجل في هذ الحقل بينما تمثل الاوراق المـرأة . فللرجل اذن يد في نمو النبات مثله في ذلك مثل المراة ، وهكذا نلتقي في آن واحد بالزوجين والطوطم .

وهذا لقاء غير منتظر . وربما همنا مع التأويلات . فلذا ينبغي ان ننظر لحظة الى وجود الزوجين لنفهم مغزاه في هذه الثقافات التي توجد فيهـا المرأة عادة وحدها ، ويعرض لنا سؤال بمناسبة وجود الرجل هنا ، فهل الزوجان موجودان هنا لان الميلانيزيين اعلم من عدد من الشعوب المسماة بالبدائية ، ويعرفون دور الزوجين في التناسل ؟ ويجعلون للزوجين ، بكيفية لبقة ودقيقة ، قوة الاخصاب التي تنسب الى المـراة وحدهـا ؟ كـلا ، فالميلانيزي يجهل ما للرجل من دور جوهري في انتقال الحياة ، ولا يستغرب ابدا حالات التوالد الذاتي (2) التي يتخيلها بسهولة . وقد كتب عدد مـن الاثنولوجيين في موضوع هذا الجهل وتجادلوا في شأنه (3) . وجدالهم عبث، لان الميثولوجيا تثبت هذا الجهل . ففي جزر (سالومون) يحكى عن ثعبان يسكن تحت الارض ويلعب دور الاله الاكبر (4) انه راى في البدء ان اخاه ، وكان وحيدا على سطح الارض ، يكابد المشاق في العيش والزراعة . فأنجده بالنار اولا ثم بطفل ذكر ، ولكن الطفل يجهل فنون الزراعة وتدبير البيت ، فخلق الاله الثعبان عندئذ المراة ، وهي وحدها الخبيرة بالميدانين معا . ونرى اذن ان المراة لم تخلق من اجل الرجل . ولكن بمناسبة الطفل . وان تأخر

---

(1) انظر تفصيل الحديث عن طقوس الزراعة في
M. L., (1953)a, pp. 59-69

(2) Parthénogenèse لوحظت ظاهرة التناسل بدون تلقيـح عند النحل والحشرات الصغيرة Pucerons وبعض النباتات « وينسبهـا الكائنات والمتعلمون المصريون منهم للحيوانات التي يربونها ولا يراقبونهـا جيـدا » . M. L., (1953)a, p. 143

(3) انظر الملحق السابع .

(4) ارجع في شأن هذا الثعبان الى اول الفصل الرابع .

مجيئها فى هذه القصة لا يمكن الا فى عالم ليس فيه للرجل دور مباشر فى التنــاســـل * .

ان الازواج الميلانيزيين لا يعلمون بالضبط عاقبة زواجهم التــى هى الولادة ولكنهم يعرفون نتيجته العامة التــى هــى تحــولهم النفســانــى والسيكولوجى . فالزوج ليس بمولد ، ولكنه مقو . وهذه التقويــة التــى يتكفل بها عظيمة فيما يبدو ، والا ما كانت لتعلق بذهنه ، فهو يستنتج منها ان المراة المتزوجة تكون فى حالة تقبل بذور الاطفال عند ما تمر بما يسمونه (نيو) ، اى احد الاماكن المقدسة من الاجمة الذى تعيش فيه هذه البذور (1)

ولدور التقوية المذكوره اهمية سوسيولوجية عظمى ، فهو ينقل ، بعض الشىء ، الى المجتمع ما للزواج من اساس عضوى . ويفسر لنــا ايضا هذه المواقف العجيبة التى نلحظها عند الزوج والاب ، وهى شعور الزوج بالذنب اذا ماتت زوجته قبل ان تضع طفلها (2) ، او اذا كــانت زوجته لا تلد . فتعمل اسرته كلها لتخفيف الضرر بتقديم هدايا لاسرة الزوجة.

ثم ان عناية الزوج بزوجته عظيمة ، فهو يشاركها فى جميع آلامها عند الوضع وقبله وبعده . بواسطة طقوس معقدة تجمع تحت اسم طقوس

---

* C.F. Fox. The Threshold of the Pacific, p. 83

(1) يذكر (لينارت) فى قاموسه ان (نيو) Néo هو مكان الاطفال اى الحضن الخفى الذى يوجد فيه الاطفال الذين سيولدون . والاســلاف او الطواطم كما سيأتى (ف 7 ق 2) هم الذين يبعثون بهذه البذور .

ولكنه يبين فى كتابه (1953)a, p. 143 انــه لا يوجــد فى الارض الكبرى اماكن تدخل منها الارواح الى احضان الامهات ، كما هو الشأن فى استراليــا ، او انها لم تبق موجودة ، ولكن ، هناك عدد من الاماكن التى تؤثر فى جنس الطفل، وتوجد عدة اساطير تنسب الى سمك او حشرة ارضية او مائية اصل الحمل .

(2) سيعرض المؤلف لهذه الحكاية بتفصيل (ف 7 ق 2 و ف 12 ق. 3)

(الكوفـــاد) (1) ومما يؤثر فى النفوس احيانا ما يوليه الاب من عنـايــة لطفله ، فهو يسهر عليه ولو لم يكن هذا الطفل حاضرا . ويشبـــه فى ذلك شيئا ما حال الاب فى امريكا ، هذا الاب الذى يلقى فى الماء بغصينات كلمـــا

---

(1) Couvade اسم يطلق على العرف الذى يلزم الاب بعدد من القواعد التى تراعيها الام عادة قبل الوضع وبعده . فيمتنع الاب عن اكـــل بعض الاطعمة او الخروج او الذهاب الى بعض الامكنة . ويلازم الفراش عند ما يأتى زوجته المخاض وطيلة نفاسها او الى ان يمشى الطفل او اكثر مـــن ذلك . كما يعالج ويعنى به وتقدم له الهدايا ، مثله مثل النفساء .

ويوجد هذا العرف فى جميع بقاع العالم ومنذ العصور القديمة . وبقى ذكره بأوروبا فى بعض القصص الى القرن الثالث عشر . ويذكر انه فى بعض الحروب بايرلندة لم يستطع ابطال احدى الممالك مقاومة عدوهم لانهم كانوا جميعا ، باستثناء اثنين ، فى حالة نفاس ، واول من وصفه (سترابون) Strabon اليونانى . واقترحت عدة تفسيرات لهذه الطقـــوس فقد رأى فيها البعض اعترافا من الاب بأبوته . او ان الزوج يساعد زوجته للتغلب على الخطر فى حالتها العسيرة التى استلزمت ان تفرض عليها تحريمـــات اضـــافيـــة .

ويقول (ليفى برول) « ان المشاركة الغيبية لا توجد فقط بين اعضاء جماعة طوطمية . ولكن كذلك ، فى عدد من المجتمعات ، بين الطفل وابيه وبين الطفل وامه وبين الطفل وابويه .. ولكن الرواد لم يستلفت نظرهم من بين هذه العادات الا الكوفاد ، مع انها فى الواقع جزء من مجموعة مـــن المحّرمات (التابو) او الاحتياطات التى تفرض تارة على الاب وتارة على الام وتارة اخرى عليهما معا . وتبدأ منذ بداية الحمل وتمتد الى ما بعد ولادة الطفل .. وتفرض اغلب التحريمات والقواعد على الابوين معا . واهتـــم الرحالة فى الاكثر بدور الاب . اما لان نصيبه منها اعظم او لغرابة القضية عندهم » .

وفى معنى ذلك قول (ليفى ستروس) « انه من الخطأ القول بأن الرجل يأخذ مكان الام . فالزوج والزوجة ملزمان احيانا بنفس الاحتياطات لانهمـــا ممتزجان بطفلهما الذى يكون معرضا فى الاسابيع او الشهور التى تلى الولادة لاخطار عظيمة . واحيانا ، كما فى امريكا الجنوبية غالبا ، يلزم الزوج بالاحتياط اكثر من زوجته . لانه حسب النظريات الاهلية فى امر الحمـــل هو الذى يمتزج شخصه بشخص ابنه . ولا يلعب الزوج ، لا فى الفـــرض الاول ولا فى الآخر دور الام . انه يلعبدور الطفل . وقلما اخطأ الاتنولوجيون فى النقطة الاولى ، ولكن نادرا ما فهموا الثانية » .

انظر (ف 7 ق 2) وكذلك

L. B., (1951), pp. 296-301 ; A. lang, (1896), pp. 291-301
526-527 ; Lévi-Strauss, (1962b), pp. 288-289

مر بمعبر لتستطيع روح الطفل ان تتعلق بها وتتبعه دون أن تغرق (1) ، ان هذا النمو العجيب لنوع من المسؤولية الزوجية والعناية الابوية قد استرعى دائما انظار الرحالة لدى الشعوب البدائية التى تجهل معنى الولادة ولا تستطيع ان تقيم تصرفها على اى اساس بيولوجى (2) .

وينسى هؤلاء الرحالة قيمة الرابطة الاسطورية التى تجمع الزوجين، فالبدائى لا يتزوج ابدا امراة دون ان يتثبت من حسن نظام جميع العلاقات بين الطواطم الداخلة فى تلاقى حياة العشيرتين كما ينسون على الاخص قيمة الرابطة السيكولوجية التى تربط الزوجين . فالرجل والمراة فى ميلانيزيا ليسا كائنين متعارضين . ويدل اللفظ الذى يستعملانه فى لغاتهما على ان كل واحد منهما يعتبر الاخر « مكملا » له (3) ويضفى مفهوم التكامل على ارتباطهما استقرارا من ارفع طراز .

---

(1) يذكر (ليفى برول) انه عند ما يولد ابن لرجل من اهل(الكارايب) يبقى هذا الاب فى بيته طيلة الاسبوع الموالى لميلاد الطفل . وفى الاسبوع الثانى يذهب الى الغابة دون ان يبتعد كثيرا . والا ارهق الطفل . واذا وصل الى مفرق طرق وضع حجرا على احد الطرق لكيلا يضل الطفل . ويتجنب الجداول ليلا تتملك الطفل روح المياه . وبالرغم من كل هذه الاحتياطات يبقى الطفل باستمرار قرب امه . ويمنع اخراجه من البيت . وما زال الاب لم ير ابنه ، فالطفل اذن ، عند هؤلاء الهنود ، يوجد فى آن واحد مع ابيه فى الغابة ومع امه فى الكوخ . ويمكن القول ان الطفل نائم بجانب امه بينما يصاحب « قرينه » الاب . الا ان الطفل وقرينه فى تفكير الهنود ليسا سوى فرد واحد » انظر
L. B., L'âme primative, pp. 226 et s.
Van der Leeuw, (1940), pp. 41-42.

(2) « ان الاب ، بالرغم من جهله للابوة الفيزيولوجية ، يحب ابنه منذ يوم ولادته كما يحب الاوروبى ابنه على الاقل . وبما ان هذا الحب لا يصدر عن اقتناع بأن الاطفال اطفاله ، فيجب ان ينبعث عن ميل غريزى لدى الجنس البشرى ، ويستحيل بدون ذلك ان يفسر تعلق الرجل بأبناء امراة كانت له معها علاقات جنسية ويعيش معها بكيفية دائمة واعتنى بها ايام حملها . وهذا فى نظرى التفسير الوحيد لـ « صوت الدم » الذىيسمعه الناس فى المجتمعات التى تجهل الابوة وكذلك فى المجتمعات الابوية بصفة كاملة . والتى يحب فيها الاب الطفل الذى ينتسب اليه فيزيولوجيا كما يحب ابن الحرام (ما دام لا يعرف انه ابن حرام) » .
Malinowski, (1968), pp. 77-78.

(3) بلغة الكاناك (بى) Be ، وهى الشطر الاول من كلمة « بيمو » Bemu المتقدم ذكرها (ف 4 ق 7) . وانظر ايضا فى شأن هذه النظرة الكلية الى الزوجين المدخل (ق 3 — ج) .

ولهذا يتأكد تضامنهما من جديد فى الزراعة . فربما كان احياء الارض من شأن المراة . ولكن نجاح الاحياء يرجع الى الرجل . ان احياء المزارع فى عمومه لا يخص المراة وحدها ولكن الزوجين معا (1) .

وكل واحد من هذين الطرفين ملزم بنفس القواعد وبنفس التحريمات (التـــابـــو) (2) .

والان ، وقد بينا دور الزوجين . ما هو مصير هذا الاتحاد بالطبيعة الذى يحسه كل واحد من الزوجين ؟ هل سيلعب دورا شبيها بما رأيناه عند الرجل وهو يكتشف وجوده من خلال اليام ؟

لا يمكن ان يحس الزوجان ، كزوجين ، بهذا الاتحاد . فتجربتهما من نوع آخر ، انها من نوع تناسلى . وفى هذا الميدان الخاص يحسان بوحدة جديدة بين الارض الخصبة وبينهما ، وبين الحمل بالثمار وحمل المراة (3). واهذا كان العمود المنقوش (كويا) (4) والذى يغرز بالقرب من الكوخ فى نهاية الحمل يغرز كذلك فى الحقول عند انتهاء نضج اليام .

غير ان هناك فرقا بين الوحدة العامة بين الانسان والعالم ، هـــذه الوحدة التى لم يستخلصها الانسان ولا يسميها والتى لا نعرفها الا عـــن طريق ما تكسبه للاهلى من عادات ذهنية وسيكولوجية ، وبين اتحـــاد الارض والزوجين . فهذا الاتحاد محصور فى نطـــاق محـــدد ، ويحس بـــه الانسان من خلال ما لفترات الزراعة وحياة الزوجين مـــن سير منتظم ، وتنشأ عنه تصرفات تستأثر باهتمام الكائن كله . انه غير مستخلص ، ولكنه

---

(1) ويمكن الرجوع فى مسألة تقسيم العمل بين الرجال والنساء ، لان النساء يمثلن بذرة الاحياء ، الى (ليفى برول) **العقلية البدائية** ص 354 — 359 وكذلك : M. L., (1953)a. pp. 51-53

(2) **تتعدد التحريمات اثناء فترة الزراعة ، فيحرم مثلا قرب الزوج لزوجته كما تقدم فى نهاية الفصل الثانى ، واكل القلقـــاس او غيره مـــن النباتات والاطعمة ، والتصغير والاقتراب من البحر الخ انظر 69 — 62** M. L., (1953)a, pp. 68-69

(3) سيوضح هذا الاعتبار لحمل المراة كالحمل بالثمار (ف 7 ق 4) و (ف 12 ق 3) .

(4) Koea ، ذلك ان الكاهن صاحب اليام يرى فى المنام العظاية تمر وهى حاملة اوراقا مختلفة ، فيضع باقة من هذه الاوراق ويعلقها على هذا التمثال فى اسفل الممر الرئيسى بالقرية .

اساس لتصور اسطورى متعلق بمجموع الميدان التناسلى الـــذى يشمـــل الناس والعالم . ويمكن ان نسميه التصور الطوطمى (1) .

التصـــور الطـــوطمـــى (2)

يتخذ الطوطم الميلانيزى شكلا وضيعا جدا ، فهو عظايـــة الغابـــة المجاورة للسكنى (3) ، وثعبان الشاطىء البحرى (4) ، والدودة الصغيرة

---

(1) يرى المؤلف ان الانفصال بين العالم والذات هو اول فصل فى تاريخ الانسان ، وان اول تقطع Segmentation يتم فى هذا الانشطـــار البطىء للتصور الكوسمومورفى هو تقطع الميدان التناسلى بفضل ملاحظة الوحدة بين حمل المرأة وحمل الارض ، وهكذا يتم استخـــلاص الزوجـــين والعالم التناسلى ، ولكن حقيقتهما لن تدرك الا مـــن خـــلال الطـــوطم فى الشعـــوب الطوطميـــة .

انظر كذلك القسم التالى وبداية الفصل الاخير وكذلك :
M. L., (1947)b, pp. 363-4 ; (1953)b, pp. 91-3

(2) يبين (لينارت) فى هذا القسم ان الطوطم يمثل عضو التناسل عند الانسان ، وانه بذلك يهيمن على الحياة التناسلية ، ويسمـــح بأول معرفة بالميدان التناسلى وبأول تنظيم للحياة الجنسية وللمجتمع كذلك ، اذ يقسم به المجتمع الى عشيرة محتاجة الى مدد الحياة الطوطمية وعشيرة تتكفل بامدادها به عن طريق النساء ، كما يتم به اول تقسيم للمكان . وهكذا تكون الطوطمية بالنسبة للميلانيزى اول معرفة بالحياة الوجدانية ، وبالتالى اول تقطع فى النظرة الكوسمومورفية .

والطوطمية غير بارزة عند الكاليدونيين ، ولهذا خفيت على الباحثين زمنا طويلا الى ان كشفت عنها دراسات (لينارت) . وسيشير فى هـــذا القسم والذى يليه الى العديد من طواطم الكانالك . وانظر
M. L., (1930), p. 179 ; (1953)a, p. 173 ; M. Mauss, (1967), p. 217

(3) فى كاليدونيا الجديدة اربع وثلاثون نوعا من العظايا ، ثلاثـــون منها محلية ، والعظية طوطم مشترك بين جميع اطراف الجزيرة ، وتتميـــز من عشيرة الى اخرى باسم المكان الذى تسكنه من جبل او واد . انظر
J.M. L., (1930), pp. 182-3 ; (1953)a, p. 10
وانظر ايضا فى شأن القبيلة العربية ضبة ، وعن الطوارق الـــذى ياكلون ولا يقتلون الضب والورل وهما نوعان من العظايا
J. Joleaud, (1935) ; J. Henninger (1960)

(4) Serpent plature ثعبان بحرى ازرق ورمادى واسود يسبح وقت المد ويلجأ الى الشاطىء عند الجزر . ويلعب دورا طوطميا عظيما . انظر (ف 3 ق 3) و (ف 4 ق 1) وقاموس المؤلف .

التى تنتشر فى حقول القلقـــاس (1) ، وعشب مألوف ينبت بالقـــرب مـــن الاكواخ (2) ، ان الطوطم هو الجانب النابض والعلامة على الحياة فى كتلة العالم الجامدة . ولا شيء يحدث هذا الاثر فى النفس اكثر من وزغ (جيكو) الكاليدونى (3) ، الذى هو نوع عريق فى القدم وثقيل جدا . وقـــد وضعت فيما مضى واحدة بالقرب من بيتى لالاحظها . وله صوت حلقى Roh يقول عنه الاهليون انه ينبىء بالمطر (4) . ولسانه خشن جدا يلحس بـــه خطمه ، ولكنه وردى كاللسان البشرى . ويتلون هذا الوزغ بلون الغصن الذى يقف عليه ويبقى اياما كاملة ساكنا لا تبدو منه اى حركة . وعينـــاه وحدهما تسهران . ويبدو ، وهو ساكن فوق الجذوع الكبيرة ، انه الكائن الحى الذى يندمج حقا فى الغابة . ونفهم بذلك لماذا جعل الكاناكى علاقـــة بين الحياة فى الطبيعة والوزغ .

ولا يعنينا كثيرا هذا الجانب من الطوطم ، فهو يختلف من بلد لاخر (5)، ولكن الطوطم تتجسم حوله بعض المعطيات التى تسمح فى آن واحد بأول تصور للحياة الوجدانية واول تنظيم لها .

ان الطوطم ، من حيث انه المدبر لخصب الحقول ، هو رب الاقوات وما لها من خصائص ، ولذا تقام عدة طقوس طوطمية فى اوقات الزراعة وعند تقديم الغلال (6) . ويحفظ وجوده بالبيوت تمثال منقوش او المحارة

---

(1) هو الدود الذى يحدث صدوعا فى قنوات المياه بمنحدرات حقول اقلقاس (انظر نهاية الفصل) . وتنتسب اليه عشائر مختلفة كانت تمارس فى اوقات الزراعة رقصات استعطافية ، وتغنى فيها قصة الدود الكبير الذى انتقم من هذا الدود « وتلك ولا ريب حكاية نزاع قديم بين العشائر » انـــظـــر : M. L., (1953)a, pp. 62, 172

(2) وكذلك على عتبات الابواب . ويستخدم علاجا فى احوال انقطاع الطمث او ضعف الكلى . M. L., (1930), p. 199

(3) ولذا رفعوه الى مرتبة الطوطم الاكبر . انظر فى شأنه ما تقـــدم (ف 4 ق 3) وكذلك : M. L., (1953)a, pp. 10-12

(4) مثل ما يقال عن نعيق الغراب عندنا .

(5) بالاضافة الى ان اغلب الطـــواطم تخص بعض العشـــائـــر دون بعض فى كاليدونيا الجديدة يقصد المؤلف اختلاف الطواطم خارجهـــا على الخصوص لانه يريد ان ينتقد النظريات الطوطميـــة الشائعـــة ، ويعمم ملاحظاته على الشعوب البدائية كما سيأتى فى نهاية الفصل وارجـــع فى شأن هذا التعميم الى المدخل (ق 9) .

(6) انظر على الاخص M. L., (1953)a, pp. 59-70

التى فى اعلى سهم الكوخ (1) وتوجد هذه المحارة مصغرة فى زينة الناس والادوات واليام . ان هذه السمات الشرفية التى بقيت الى اليوم ليست سوى صورة شاحبة من كل هذا المجد الذى سجله الفولكلور للطوطم عند ما كان يتخذ من خصائص الطعام وسيلة ليتشكل فى صورة انسان ، اذ يحكى فى جزر (بانكس) (2) عن بسالة انقليس كان ينظر الى شاب يئس من عشرة الناس ، فجلس على ضفة الماء يأكل وفتات الطعام يتساقط من يده حوله ، وانساب الانقليس خارج الماء واكل بعض الفتات ، فقوى جسمه فى الحين وانتصب قائما واصبح انسانا جميلا . انه صديق سيجعل من الشاب بطلا ظافرا . وفى مكان آخر اكل اناس انقليسا فأصطكت سيقأنهم والتوت ، واستطالت اجسامهم ، لقد صاروا انقليسات ولجأوا الى الماء * وسواء كان الامر يتعلق بهذه الانسلاخات Métamorphoses الاسطورية او بتحول اليام الى لحم الرجل ورجولته فان الطوطم يعطى شكله عن طريق الطعام لحياة الانسان .

ويختلط الطوطم ، من حيث انه مدبر الحياة التناسلية ، بالميدان التناسلى ذاته . فالعظاية وثمرة شجرة (الكونى) من جملة الرموز الجنسية . وهما ، فيما يظهر ، من الطواطم المهمة ، وليس لعضو التناسل فى اللغات الميلانيزية اسم خاص ، وانما يدل عليه بصيغة من صيغ الملك : « هنه » . فلا يميز الا من وجهة الملكية الشخصية . ولكن عضو التناسل

---

(1) سيتحدث المؤلف (ف 8 ق 2) عن هذه المحارة التى توضع فيها اعشاب طوطمية .

ويسكن الطوطم كذلك ، احضان العجائز والربوة وظهر الكوخ ، كما يزور السلة التى تحيط فى الكوخ بالعمود المركزى انظر القسم التالى وكذلك : ibid. p. 173

(2) Banks ارخبيل يضم جزيرتين كبيرتين واربع جزر صغيرة ، وهو تابع لجزر الهبيريد الجديدة . وقد سميت باسم (بانكس) Sir J. Banks (1743-1820) العالم الطبيعى الانجليزى الذى رافق (كوك) فى رحلته الاولى (انظر ما سبق ف 3 ق 2) ، وهناك جزيرة كبرى او ارض فى المحيط المتجمد بالقطب الشمالى وتحمل نفس الاسم . وسيعود الى ذكر هذا الارخبيل (ف 8 ق 6) .

* Codrington, The Malanésiens, p 376 à 396

ذاته طوطم (1) ، ولا يجوز ان يذكر ابدا اسم الطوطم امام من يشارك فى هذا الطوطم ، ومن غير اللائق ايضا ان ينادى شخص باسم طوطمه ، لانه يتأثر وكأنه قد جرد من آخر ثيابه ، ويقول حسب تعبيره :

ـ هـو يقـول انـا .

ويعنى : « لقد ذكرنى انا ، لقد سمانى ، لقد كشف عن اعمق دخيلتى » (2) وهذا الانا الذى عرته المناداة ليس هو الانا الشخصى بمعنى الكلمة ، فهو يشارك فى الطوطم كما يشارك فى الجماعة (3) ، ولكنه يسهل ظهور هذا الانا الشخصى .

ان الطوطم يشكل اذن دعامة تسمح عن طريق المجموعة الوجدانية التى يهيمن عليها ، وهى الحياة الجنسية ، بانبثاق الانا الشخصى .

واخيرا ، بما ان الطوطم يهيمن من خلال الحياة الجنسية على الحياة العضوية والنفسية لدى الانسان وعلى عدد من جوانب حياته السيكولوجية ، فانه سيد الحياة الوجدانية فى المجتمع . وكما ان عضو التناسل قد ادى عندنا الى التفريق بين جنسى الذكر والانثى ، فان الطوطم

---

(1) ان عبادة عضو التناسل احدى الصور القديمة للاحيائية لما فيه من ارواح خالقة ، وتشير النصوص المصرية القديمة الى عبادة عضو التناسل كأقدم عبادة لهم ، وكان الرومان يحملون ايقونات تناسلية كتعاويذ تجلب الخصب . ويحدثنا المفكر الاغريقى (لوسيان) عن الاعمدة العظيمة التى يكاد ارتفاعها يبلغ مائتى قدم ، والتى كانت تقوم امام معبد افروديت فى هيرابوليس رمزا لعضو التناسل . ويوضع مثل هذه الصور قرب كل باب فى جزر الاميرالية Amirauté شمال غينيا الجديدة . وما تزال رموز التناسل تعبد حتى الان فى بلاد الهند ، ويحملها الناس تعويذة واقية . انظر : ول ديورانت ، **مباهج الفلسفة** ، ج 1 ص 202 .

وقد رأى الكاناكى فى بعض الحيوانات او النباتات صورة عضوى التناسل وهكذا كان بعض الطواطم يرمز للرجولة مثل العظاية والوطواط (انظر ف 3 ق 5) واليام كما سلف ، وبعضها يرمز للانوثة مثل القلقاس (ف 3 ق 2) وبلح البحر كما سيأتى وثمرة الشجرة المذكورة ، هذه الثمرة التى يقام لها احتفال ويحملها الكاهن فى بوق من ورق ويمر الناس تباعاً ويلمسونها خاشعين متضرعين وهم يقولون : « لاكن قويا ، لاكن حيا . الخ انظر ما تقدم (ف 2 ق 3) وكذلك : M. L., (1953)a, p. 173

(2) ذلك ان مناداته باسم طوطمة تعادل مناداته باسم عضوه التناسلى ، وسيوضح المؤلف ذلك مرة اخرى (ف 11 ق 4) . « يخجل الرجل اذا ما قيل له : انظر الى عظايتك او قرشك ، وينظر الى ثيابه ليرى هل فيها ما لا يليق » . M. L., (1953)a, p. 174

(3) سيوضح ذلك فى فصل الشخص .

قد ادى عند الميلانيزيين الى تقسم المجتمع العشائرى (1) ، فالعشيرة المحتاجة الى مدد من الحياة تقابلها العشيرة التى تتكفل بامدادها عن طريق الطوطم . والمصاهرة بين العشائر هى التى تحدد نقل الحياة الطوطمية عن طريق النساء - فالنساء ، جيلا بعد جيل ، يحفرون القناة التى يجرى فيها من عشيرة الى اخرى هذا النبع الطوطمى الذى هو حياة العشيرة الدائمة (2) . ان هذه الحياة المنقولة اذن حياة مودعة ، انها وديعة بالنسبة لكل احد (3) ، وحفظ هذه الوديعة فى العشيرة او لدى اعضاء العشيرة يفضى الى تصرفات تلزم بنوع من مراقبة الذات ، وهى بلا ريب عناصر لاول تنظيم للحياة الجنسية واول تنظيم مجتمعى .

---

(1) فالدور الثانى للطوطمة فى نظر المؤلف ، بعد تنظيم الحياة الجنسية ، هو تنظيم المجتمع .

« ان الروابط الوجدانية الحقيقية التى تربط بين افراد العشائر لا تصدر عن روابط الدم الابوى وعن دور الاب الذى يجهلونه . وانما عن دم الام .. وبما ان الكاناكى لم يجد اى صيغة فى لغته يعبر بها عن هذا المجموع المعقد ، مجموع الحياة العضوية من تيار الحياة وتكون الكائن الحى ، لجأ الى الرمز . فطوطميته طريقة رمزية . والطوطم هو المحرك لاسطورة الحياة الجنسية والحياة النفسية التى تنشأ عنها ..

وعلى هذه الاسطورة الطوطمية يرتكز اول تنظيم للحياة التناسلية واول تنظيم مجتمعى يكون فيه سير الحياة مضمونا (لينارت) انظر (ف 7 ق 3) و M. L. (1953)a, p. 175

وهو هنا يوافق (دركايم) على ما يراه من ان تصنيف الكائنات (بما فيها الناس) والاشياء نتيجة عند البدائيين للطوطمية . « بما ان العشيرة لا تستطيع ان تبقى بدون اسم وبدون شعار ، وبما ان هذا الشعار حاضر فى كل مكان امام اعين الافراد فان العواطف التى يوقظها المجتمع تتعلق بهذا الشعار وبالاشياء التى يصورها » فبعد ان كان الطوطم شعارا اصبح مقدسا ويعتبر من قرابة الانسان .

واعتبار الطوطم شعارا هو كذلك قول (مولر) Max Muller وغيره . كما راى (برجسون) فى الطوطمية ابسط وسيلة لتمييز الجماعات بعضها عن بعض .

ولكن (ليفى ستوس) يعتبر ان الطوطمية نتيجة للتصنيف الذى يمارسه الفكر المتوحش وجزء جوهرى منه لا العكس كما عند (دركايم) انظر :

E Durkheim, (1912), pp. 337-338 ; Lévi-Strauss, (1962)b, pp. 214, 288-289.

(2) فالاخوال هم مالكو الحياة الطوطمية ، والانتساب يكون لطوطم الام . وسيأتى فى القسم 2 من الفصل 7 بيان انتقال الحياة عن طريق تبادل النساء .

(3) سيقول المؤلف انها عارية (ف 9 ق 7) .

وهذا التقسيم للمجتمع يطابقه كذلك اول تقسيم اقليمى ، فللجماعات والعشائر اماكن تخصها ، ولكل من القرية والمسكن مكانه الخاص ، ولكل واحد من اجزائها المختلفة وظيفة خاصة (1) . ان شكل المجتمع مرسوم فى الارض ، ونحس انه يكفى ان نمد خطوط هذا الرسم لكى نصل ، عند شعوب اخرى ، الى هذا التقسيم العجيب الذى يقسم به الامريكيون المكان ويثير كبير الاعجاب . فكل شىء عندهم تابع لانواع الحيوانات الطوطمية من جهات اربع والوان وعناصر وفصول وقبائل وترتيب داخلى الخ (2) . ان المكان كله مدرك ومصنف ومستخدم ، ولكن لا كما كان ، فنحن هنا بعيدون عن النظرة المجردة الى المكان . لان المكان لم يستخلص بعد ، وانما يدرك وكأنه قوة تحت امر الطواطم (3) .

وهكذا يساهم الطوطم ، عن طريق ما يفضى اليه من تقسيم المجتمع، فى تشييد هذا المجتمع على اساس يكون فيه النظام ونوع من عبادة الحياة (4) ضامنا لاستقرار المجتمع خلال الظروف المختلفة .

فالوحدة بين الانسان والعالم ، هذه الوحدة التى يحس بها الميلانيزيون اشد الاحساس ، شرط فى امكان نمو انا سيكولوجى ، او قيام نظام مجتمعى تحت اشراف الطوطم . ويدرك الميلانيزيون هذه الوحدة التى عجزوا عن استخلاصها من خلال اسطورة طوطمية . ويستطيع البعض ان

---

(1) انظر فى شأن هذا التقسيم ما تقدم فى القسمين المتعلقين بالمكان وعبادة الاسلاف والمسكن من الفصل السابق وما سيأتى (ف 7 ق 1 و 6) على الخصوص .

(2) يشير الى نظام قبائل (الزونى) Zuni ، هؤلاء الهنود الامريكيين الذين يمتزج عندهم مفهوم المجتمع بتصورهم للعالم . فهم يقسمون المكان الى سبع مناطق : الشمال والجنوب والغرب والسمت والنظير والوسط . واشياء الكون مقسمة بين هذه المناطق السبع . فمع الشمال : فصل الشتاء والريح والهواء والقوة والتحطيم والحرب والبجع والغرنوق والبلوط الاخضر واللون الاصفر (لان الضوء ، جهة الشمال ، اصفر عند الشروق والغروب) الخ . ومع الجنوب : النار والصيف والفلاحة والطب واللون الاحمر الخ . وهكذا . وهذا التقسيم مطابق لتقسيم العشائر داخل القبيلة ، فهى كذلك سبع : واحدة للشمال واخرى للجنوب الخ . وكذلك شأن الكهنة والطوائف وبعض الالهة الخ . ومنطلق تقسيم الكون من مركز مقدس هو قرية هؤلاء الهنود : انظر
Durkheim et Mauss, (1901-1902), pp. 34-44

(3) ارجع الى قسم المكان من الفصل الرابع .

(4) يقصد الحياة الطوطمية ، اى الدم والنبع الطوطمى الذى ينتقل عن طريق النساء من عشيرة الام . كما تقدم آنفا وكما سيأتى فى القسم التالى. وانظر بالخصوص (ف7ق3) وكذلك M. L.. (1953)a, pp. 108-109

يسمى الطوطمية تصورا جماعيا (1) ، او اسطورة الحياة الجنسية (2) او التغذية (3) او الحياة العضوية الخ ... فهى كل ذلك ، لقد كانت الاسطورة الطوطمية ، بالنسبة للميلانيزى ، اول شكل فى معرفة الميدان التناسلى ، اى مجموع الحياة الوجدانية ، وينبغى ان نعلم ان وراء الطوطمية توجد هذه الوحدة التى هى مفتاح السلوك الذهنى والوجدانى عند هؤلاء الذين نسميهم بدائيين ، وهى مفتاح سلوكهم الدينى كذلك (4) .

ان كلمة « الوحدة » identité عسيرة الاستعمال ، ويجرنا استخدامها الى عالم التجريد . وتسمح لنا الطوطمية بادراك الوحدة من خلال الاسطورة فى مظهر عينى ، وتتيح لنا ان نفهم بسهولة هذه الهزة التى

---

(1) يقصد (ليفى برول) كما سيصرح بذلك (ف 12 ق 8) . ويرى هذا الفيلسوف الفرنسى ان العلاقات الغيبية الموجودة بين الكائنات والاشياء المرتبطة فى تصور جماعى (ومنها العلاقة الموجودة بين الطوطم والمنتسبين اليه) تتضمن « مشاركة » انظر الملحق الاول وكذلك
L. B., (1912), pp. 1, 76-77

(2) المؤلف هو الذى يسميها اسطورة الحياة الجنسية او الحياة العضوية او الحياة النفسية كما بينه فى هذا القسم وفيما سيأتى (ف 12 ق 8) .

(3) يشير الى (مالينوفسكى) Malinowski الذى يرى ان الحيوانات والنباتت تدخل فى الطوطمية لانها تزود الانسان بطعامه . والحاجة الى الطعام تحتل المكانة الاولى فى شعور البدائيين « فما اقصر الطريق التى تؤدى من الغابة العذراء الى المعدة ثم الى ذهن المتوحش ، ولذا تقام طقوس ليكثر الطوطم .

ويعلق (ليفى ستروس) على هذا الراى الذى هو كذلك نظرية (راد كليف براون) Radcliffe-Brown الاولى بقوله : « يعارض نظرية المنفعة وجود حالات عديدة ليس فيها للحيوانات او النباتات الطوطمية اى نفع ملموس من وجهة نظر الثقافة الاهلية .. وتوجد عدة احتفالات يقصد بها تكثير الذباب او البعوض ، على الرغم من ضررهما الظاهر ، ولكن ذلك لانهما مقترنان بما يتمنى الاهلى ان يدركه اكثر من كل شىء فى بعض فترات السنة ، وهو المطر القوى .. ان الذباب والبعوض لا يتصوران كشيئين منعشين ، ولكن كعلامتين » . ان الانواع الحيوانية لا تختار لانها صالحة للاكل » ولكن لانها « صالحة للتفكير » انظر :
Lévi-Strauss, (1962)a, pp. 81-93, 128

(4) فمميز الطوطمية هو كذلك راجع الى اسطورة الوحدة ، شأنه شأن غيره من مميزات الذهنية البدائية . انظر ما ذكرناه فى التعليق (ف 2 ق 3) .

تجعل الانسان يحس فى ذاته بالعالم ويتشبه به قبل ان يسقط ذاته فيه ، وهذا ما يمكن ان نلخصه كما يلى : التشبه بالعالم (الكوسمومورفية Cosmomorphie) يسبق التشبيه بالانسان Anthropomorphie ويصدر عن هذا التشبه بالعالم تلك الاتحادات بين الانسان والطبيعة ، اى هذه الجوانب من الوحدة المعاشة التى تظهر فيها جهود الانسان الاولى وهو يبحث عن ذاته .

ان ما لاسطورة الوحده المعاشة من تأثير فى العالم البشرى لا يبقى دائما مرتبطا بالطوطمية . فحقا اننا لم نميز اسطورة الوحده اوضح تمييز الا من خلال الطوطمية . ولكن لا شىء يثبت انهما لا ينفصلان . فأسطورة الوحدة تبقى معاشة من بعض الجوانب بعد ان تموت الاسطورة الطوطمية بزمن بعيد .

انحلال التصور الطوطمى (1)

ولكن هذا الموت بطىء وليس كاملا ابدا . انه يحرر الطاقات التى لم نكن نتبينها من خلال خرافة الطوطم . فالطوطم ، وهو غير زمانى Intemporel ودائما معاصر ، يبقى ما بقيت الاشكال الاسطورية مسيطرة على التفكير ، ويتلاشى بقدر ما يعظم فى الفكر تعقل الحياة (2) ، ولهذا نراه فى امريكا يجمد فى الشعار ، ويتناثر باستراليا الى طواطم

(1) يبين (لينارت) هنا ان الطوطمية تنحل بالتدريج ولا تضمحل ابدا . ولذا بقيت آثارها فى مختلف القصص كما انها ما تزال فى نظام الحياة التناسلية واحترام الاخوال ، ثم ان الكاناك ، بالرغم من احتكاكهم بالغرب يلجأون الى تقاليدهم الطوطمية عند ما لا تفيد فى علاجهم ادوية البيض . لقد حل محل الاسطورة الطوطمية ما تولد عنها من تقاليد لحفظ نظام المجتمع .

ثم يذكر ان الطوطمية الكاليدونية قديمة وغير مستوردة ولم يصبها من التحول ما اصاب مثلها فى بلاد اخرى . لقد بقيت منذ الاصل وسيلة لادراك العالم التناسلى ولذا تفيدنا فى معرفة الطوطمية والفكر الاسطورى عموما.

(2) انظر فى شأن معاصرة الطوطم نهاية (ف 3 و ف 7 ق 5) بالخصوص . اما تلاشيه فلانه تابع للتفكير الاسطورى . وهو كالاساطير وسيلة لادراك العالم ، ولذا يتلاشى مع تلاشى التفكير الاسطورى وحلول التفكير العقلى محله كما سيأتى فى الفصل الاخير على الخصوص .

فردية (1) ، ويمكن ان نتابع فى ميلانيزيا ، من خلال عدة مظاهر ، عمليـــة انحـــلالـــه .

انه ما زال يعيش فى القصص : فعظاية (كونى) ما تزال من عالم الواقع لانها تمثل الطوطم محنقا ووحشا يرهب الانسان (2) . ونجد بالعكس من هذه الاسطورة القديمة ان عظاية ((اورورو) تبدى نفس الخبث . وتريد ان تلاحق طريدتها التى لجأت الى مسكن فى اعلى صخرة ، فتطلب مـــن اصحاب المسكن ان يرفعوها بليانات Lianes وذلك ما صنعـــوا . الا انهم ، وهم اناس عصريون ، ربطوا الى طرف الليانة كلابا من حديد محمى. وبما ان العظاية الطوطم يرجع عهدها الى اقدم الازمنـــة ، ولا تعـــرف المعادن اذن ، فانهـــا انقضت على الشص المحـــرق : وكـــان فى ذلك

---

(1) فالطوطم يستخدم فى الغالب شعارا ، اى علامة تميز صاحبه ، وان طوطمية هنود امريكا متطورة جدا . وتنقسم فيها القبيلة الى عشائـــر لكل واحدة منها شعار blason اما حيوان او نبات . واغلب العشائر بأمريكا الشمالية كلها مرقمة ترقيمادقيقا . ويتبعون ترتيب هذه الاعـــداد وتعطى كذلك داخل هذه العشائر ارقام لكل فرد كما هو الشأن فى كتيبـــة معبأه . انظـــر M. Mauss, (1967), pp. 215-220

ونجد عند (الارونتا) Arunta ان الجماعة المنتسبة الى حيوان او نبات لا تشكل عشيرة واحدة ، لان الانتساب الى هذه الجماعة لا يرتبط بالولادة وانما بما تعتقده الام التى تقول ان ابنها تجسيـــد لطـــوطم هـــذه الجماعة . وهكذا يكون ، فى الغالب ، الاخوة والاخوات اعضاء من جماعات مختلفة . ويوجد عند هذه القبيلة طوطم للحى ، وطوطم لروحه بعد موتـــه وطوطم لبذرته التى ستتجسد . ولكل واحد من هذه الطواطم اسم خاص تحدده الاسطوره والمكان والعبادة .

وتوجد الطواطم الفردية ايضا فى غير استراليا مثل ميلانيزيا وبالاخص امريكا الشمالية . انظر مثلا :

Lévi-Strauss, (1962)a, pp. 22-25, 52-64 ; M. Mauss, (1967). pp. 218-219.

(2) توجد اربعة اساطير تبين مراحل تطور الطـــوطم العظايـــة فى صورته الصالحـــة والضـــارة . واقدمهـــا اسطـــورة سيـــد (كونـــى) Le maître de Koné و (كونى) اسم مكان وعشيرة بغرب كاليدونيـــا الجديدة . وقد تقدم ان العظايا تسمى بأسماء اماكنها . والامر كذلك بالنسبة للاساطير الاخرى . وهذه الاسطورة تظهر العظاية غضبة لما لحقها من اذى بسبب اقتحام صياد اجنبى لميدانها ، وتلاحقه الى ان يجد من يبعد عنـــه العظاية ، اذ يمضغ هذا عشبا اخضر ويبصقـــه عليهـــا . انظـــر هـــذه الاسطورة . فى M. L., (1932)

هلاكها (1) وليس فى هذا ، من لدن الكاناك الذين استعانـوا على قتـل العظاية بأدوات من عصرنا الحديدى ، ما يضاهى بسالة الفارس الـذى صرع (التاراسك) (2) . ولكنا نجد ان الطوطم هنا يكـاد ان يصبح وحشا اسطوريا ، وبالتالى فى طريق الانحلال .

ومن ميدان الواقع كذلك هذه العظاية التى صارت حنونـة كالام ، فاختلطت بالغابة وانجدت اما لم تجد من يرعى طفلها عند مأ تذهب الى المزارع ، فكانت الغابة تنزل وتهدهد الطفل .

ويوم تقديم الطفل لقرابة امه كانت العظاية حـاضرة والغابـة على ظهرها . وهكذا كانت العجوز الجليلة تمد طرفا من المر . وعند ما انحنت بدت للعيان كومة عظيمة من الطعام ومختلف الهدايا . وتصرف هذه العظاية يوضح لنا تصرف عدد كبير من الاجداد (3) .

لقد بقيت الاسطورة دائما حالية actuel فى القصص العـديدة التى يتمثل فيها الخاطب بالعظاية ، فتفزع منه الفتاة وتقطعه وترميـه فى الفرن ، وتحوله محنة النار الى شاب جميل (4) . ومـا اكثـر الروايات المتعلقة بمجموعة الحيوانات الطوطمية . فالانقليس يلعب ، فى جنوب جزر الهيبريد الجديدة ، دور العظاية فى كاليدونيا والثعبان بالقرب من اندونيسيا غير انها تدور دائما حول موضوع الهوى الظافر ، هذا الهوى الذى حفظته

---

(1) ان اسطورة عظايـة (اورورو) Ourourou نسخة حديثة من الاسطورة المتقدمة وتفسرها . وهى حكاية اخوين نصبـا فخيهمـا فتقـع العظاية فى فخ الطريد ، وعند ما يطلق سراحها تقفز الى عنقه ولا تفارقه الى ان يلجأ الى ابناء جيل آخر فيقتلونها انظر M. L., (1932), pp. 54-59

(2) لانه ليس فى قصة الكاناك حديث عن القوة والصراع ، وانمـا عن الحياة كما فى المرجع المذكور .

امـا La Tarasque فهى حيوان برمائى اسطورى كـان يغـرق المراكب ويأكل السكان ، حسب تقاليد الاقاليم الفرنسية ، الى ان خرج 16 شخصا لمحاربته ومات منهم ثمانيـة .

(3) فى مقابل اسطورة العظاية المحنقـة توجـد اسطـورة جـد Névou التى تمثل العظاية سهلة العشرة ومخلصة لاعقابها .

والملاحظ ان موضوع الغابة التى تمشى شائع فى الاساطير العالمية انظر Eric Dardel, (1955), p. 162 ; M. L., (1932).

وانظر فى شأن رعلية الاجداد لاحفادهم فى غياب الاباء والامهات (ف7ق3)

(4) يشير الى الاسطورة الرابعة من حلقة العظاية Cycle du Lézard المتقدم ذكرها ، وهى اسطورة Windo التى تتحول فيها العظاية الى انسان لتدخل فى السلالة البشرية . انظر M. L., (1932)

عندنا هاته القصة التى كانت اسطورة قبل ان تتناثر فى حكايات من نـوع « الحسناء والحيوان » (1) .

وينحل الطوطم كذلك عند اتصاله بالالهة . وقد اشرنا الى نمو عبادة الاسلاف وبينا كيف تكون الالهة . وبما ان التصورات المتعلقة بهؤلاء غير واضحة فان الكاناك يسبغون عليهم احيانا صورا مستمدة من الطوطم (2) ، فأسماء الاله والطوطم والجبل فى بعض المناطق متماثلة (3) ، ولا يعنى ذلك سوى ان التقاليد الحية لم تستسلم لبدع الاسلاف ولكنها اخضعت السلف لاشكال الطوطم المتعارفة عند ما اراد هذا السلف ان يصبح الها اكبـر . وهذه الاشكال الاسطورية التى تنسب للالهة تسبب للاثنولـوجيين مـن المصاعب ما لا يحصى ، لانهم لا يحسنون دائما التمييز بين ما هـو مـن الطوطم وما هو من الالـه .

ونجد الطوطم كذلك فى التقاليد المتعلقة بالحيوان صديـق العشيرة وحاميها ، فما زال الناس يذكرون التقاليد المتعلقة بالقرش (4) ابن اخت بلح البحر (5) ، ولكن القرش فقد كثيرا من هذه الصفات التى كانت تبقيه من قبل فى ميدان الحياه التناسلية . لقد اتخذ صورة كائن نبيل باسل ما

---

(1) La Belle et la Bête ، وهى حكاية تاجر اقتطـف وردة فغضب غول لذلك ، ولم ينج التاجر من الموت الا عند ما قبل ان يعطى للغول احدى بناته . واغرم الغول بالفتاه التى انتهى بها الامر الى حبـه ، لان لطفـه انساها بشاعته . فيعود الغول ، بسبب هذا الحب ، الى صورته البشرية التى حرمته منها فيما مضى عفريتة شريرة ويتزوجان .
وكتب هذه الحكاية الاديبة الفرنسية
Mme Le Prince de Beaumont (1711-1780)

(2) يميل الكاناكى الى الخلط فى تصوره للاسلاف بين جوانب الالهة وجوانب الطوطم فلا يدرى القاص ، فى الغالب اذا ما سئل ، بأى كائـن يتعلق الامر . فجوماوى Gomawe على الارض اله وجـد عشيرة فى آن واحد . ولكنه يسكن كذلك الماء ، وهو فيه طوطم . هناك اذن خلط فى وصف هؤلاء الالهة ، ولكن خواصهم ، فى اعماقها ، لا تختلط ابدا . ان الكاناكى لا يخلط ابدا بين محتوى الطوطم والاله ، انظر الفصل الاول و
M. L., (1953)a, pp. 177-178, 181

(3) انظر ما تقدم عن الاله الطويل (ف 3 ق 3) .

(4) « القرش طوطم لعدة عشائر فى الجزيـرة M. L., (1930)
وانظر ما تقدم (ف 3 ق 2)

(5) La moule « هل القرش زوج بلح البحر الذى هو كذلك طوطم هام وذو علاقة به ، او انما هو ابن اخته ؟ » وهو طوطم بعض العشائرالتى تعده جد اللام او خالا وتقرنه بفرج المرأة
M. L., (1930), pp. 172, 195-196

يزال قادرا على شفاء بعض الامراض (1) ، ويختص بعشيرة (بييس) (2) الذين يتكلون على عونه عند الحاجة . ولكنهم لا يعدونه الان طوطما ، اذ يوشك ان يصير حيوانا مجيرا .

بيد ان اعظم ما يمكن ان نستنفيده من الانحلال الطوطمى هو ما نجده فى المجتمع الذى فى حالة تطور :

فالطوطم ما يزال منبع الحياة ودعامة سائر الميدان الوجدانى ، وهو سبب احترام الناس لظهر الخال ورقبته ، فهما مأواه (3) ، الا ان انصاب الطوطم قد اختفت بالتدريج منذ مائة سنة كما امتهن الاستعمار الاماكن الطوطمية ، وزالت كذلك جميع التحريمات تقريبا ، بحيث يمكن ان نظن ان الطوطمية قد ماتت .

ولكن ذلك يكون نظرة سطحية . فالتوازن المجتمعى لم يتزعزع كثيرا ، وعادة الزواج خارج العشيرة ما تزال راسخة . ولم يفقد النظام المجتمعى ما له من حظوة عند الناس (4) ، وان بدأ اسم الطوطم يفقد ما كان له من صبغة التقديس ، واصبح احيانا من جملة الالفاظ البذيئة . ولكن الامهات الشابات يعرفن ، ولو كن مسيحيات ، ان الحياة الطوطمية ليست عبثا على الاطلاق . فهن لا يحتملن ان يرفض ازواجهن زيارة خال الطفل ليهدوا اليه الهدايا ويلتمسوا منه ان يبارك فى صحة الطفل (5) .

ثم ان المرضى يهتمون حقيقة بالطوطم ويذكرون اسمه . واذا اعياهم علاج الاطباء البيض لم يترددوا فى البحث عن الادوية التى توصى بها التقاليد الجليلة . وقد يجهل اكثر الاعوان الاداريين تطورا ، اى هذا الذى

---

(1) القرش اكثر الطواطم تغيرا فى صورته . فهو يتحول الى شجرة اروكاريا عند ما لا يجد ما يأكله فى البحر . ويسلط الامراض فى الارض ، ولكنه يلعب كذلك دور الدلفين المنقذ مع اتباعه » .

(2) Bayes ، اخذت هذه العشيرة اسمها من اسم ربوة بنت عليها كوخا واصبح اسمها علما جغرافيا . وكانت تسكن قرب الرأس المسمى بهذا الاسم ، انظر M. L., (1930), pp. 99, 103

(3) ان الخال معبدحى للطوطم ، ولذا لا يمر المرء وراء ظهر خاله وقفاه M. L., (1953)a, pp. 139-171

(4) « وقد يحدث ان لا توجد الاسطورة الطوطمية بينما يوجد ما اوحت به من قواعد الحياة » M. L., (1953)b, p. 93

(5) انظر فى شأن الهدية الى الخال ومباركة الطفل (ف 7 ق 2) و (ف 8 ق 4) و (ف 9 ق 7) .

ربى منهم تربية فرنسية ، كل شيء عن ماضيه وعن الارض التى اقتلع منها ، ولكن شيئا من تراب مسقط رأسه يبقى عالقا به ليذكره ، عند ما يصيبه الهزال ، بأن ذلك من عظاية (سيبيى) التى اندست فى بدنه ، فيسعى للبحث عن عشب ((سيبيى)) (1) ويقتحم فى سبيل ذلك زوايا التقاليد ليعثر على بعض بقايا الطوطمية . وسيكتشف ما ارتكبه من مخالفات عند ما كانت الحضارة تبهره . وسيهدى لخاله ، بعد ان قصر فى حقه زمنا طويلا ، اجمل ما يملكه من ثياب من عادة البيض ليكل امره الى عادة القدماء ، ويعيش هذه الحياة التى تمنحها الطواطم اوليموت معها فحسب * .

ان هذه العودة الى الماضى لا تعيد الحياة الى الطوطم ، ولكنها تثبت ان التقاليد التى تولدت من الطوطمية قد تركت اثرا عظيما فى سلوك (الكاناك) .

ويبدو ان عبادة الحياة تحل اليوم محل الاسطورة الطوطمية . وهذه العبادة تحفظ الواقع الذى كانت تعبر عنه الاسطورة القديمة ، او تواصل صيانة ما كان ينعم به المجتمع من تلاحم وجدانى .

ويمكن ان نتساءل عما اذا كان الميلانيزيون الجنوبيون قد استوردوا طوطميتهم كما استوردوا عددا من اعرافهم فى حفلات ((البيلو)) . ولكن

---

(1) Cibéi اسم احدى العشائر الكاليدونية . ذلك ان الطوطم يعاقب من يخالف محرماته بالمرض ، ويدخل الى جسم المذنب . ولكل طوطم امراض خاصة يعاقب بها . فالتهاب المفاصل من الثعبان البحرى ، وفقر الدم من الفار الابيض ، وتذف الدم من (جوماوى) ، والدمامل من الدود المخ M. L., (1930), p. 92

ويكفى لشفاء الامراض الطوطمية ان يستدعى الكاهن صاحب الطوطم ، والذى هو على وجه العموم امرأة عجوز ، ليعطى العشب الشافى الذى اوحى به الطوطم . وهذا العشب لا يؤثر فى المريض ، ولكن فى الطوطم ليبتعد عن المريض ، انظر :
M. L., (1930), p. 211 ; (1953))a, p. 174.

C. F. Leenhard, Notes d'Ethnologie Néo-Calédonienne p. 212 *
(يبين المؤلف فى الفصل الذى عقده للامراض الطوطمية ان مفهوم المرض لم يتطور بالرغم من ضياع التقاليد وتطور الفكر ، اى ان الكاناكى احتفظ بتفسيراته القديمة).

ينبغى ان نلاحظ انها كانت موجودة فى عهد الالتقاط (1) عند ما كان النساء يتعهدن انصابا صغيرة بالقرب من اماكن النباتات الصالحة للاكل . ولم يكن فى ذلك العهد زراعة فى ارصفة ولا عبادة الاسلاف . ونجد كذلك ان اقدم الاساطير هى التى تدور فى جوهرها على الطواطم (2) . هذه الطواطم التى بقيت كما كانت فى القصص القديمة ، فهى اما سرطان او عظاية او دود او تفاح (كونى) او حشرات او فواكه مألوفة (3) . ولم تخضع لاى تعقل يجعل منها مجموعة طوطمية منظمة بارعة كما حدث فى امريكا ، وكذلك لم تتحلل ولم تثر ، كما هو الشأن فى اماكن اخرى ، صراعا

---

(1) Cueillette وكذلك Collecte ، ويقصد به على وجه العموم التقاط الحيوانات الميتة والحشرات واصداف البحر والنباتات والفواكه . اذ يفرق عادة فى تقنيات اكتساب القوت بين الاكتساب البسيط (الالتقاط والصيد البرى والبحرى) وبين الانتاج (تربية المواشى والزراعة) . كما يميز بين عصور بشرية ثلاثة : عصر الصيد وعصر تربية المواشى وعصر الاستقرار مع الزراعة ، فقد كان الناس يعيشون اولا بالخصوص ، من الصيد البرى ، ويضيف اليه بعضهم الصيد البحرى والالتقاط .

واعتبر (مورجان) Morgan ان الالتقاط يميز مرحلة التوحش التى هى عنده اولى مراحل التطور البشرى ، فهو اذن سابق على الصيد ، ولكن ليس هناك ما يدل على ان الصيد لم يعاصر الالتقاط .

ومع توزيع العمل بدأ الرجال يمارسون الصيد بينما يتكفل النساء بالالتقاط . وهذا ما اتاح لهن معرفة العلاقة بين البذور ونمو النبأت وبالتالى اكتشاف الزراعة . وقد يوجد الالتقاط مع بعض الزراعة . وتعيش الى حد الان بعض الشعوب بهذه الطريقة مثل الاسكيمو واقزام افريقيا الاستوائية انظر مثلا : M. Mauss, (1967), pp. 56-58
A. Montagu, (1964), pp. 120-123

(2) يزرع القلقاس فى ارصفة ودرجات بسفوح الجبال . ويقول اهل كاليدونيا ان هذه الطريقة جاء بها غيرهم ، وكانوا يصفون بالحمق هؤلاء المهاجرين الذين يرفعون الماء الى الجبل ، وهى طريقة قديمة ، اذ لا يوجد مكان فى هذه الجزيرة وليس به آثار الادراج .

والارصفة وعبادة الاسلاف راجعتان الى احدث الطبقات الثقافية بينما الطوطمية راجعة الى الطبقة القديمة . انظر المدخل (ف 4 — ا)
M. L., (1953)a, p. 63

(3) فمن الحيوانات كذلك البورى ونوع من الحمام ومن النبات شجرة الموز والقصب والقلقاس ومن مظاهر الطبيعة : الرعد والزوبعة . فالانواع الطوطمية ممثلة اذن عند الكاليدونيين . انظر :
M. L., (1930) ; (1953)a

فى المجتمع بين عشيرة الام وعشيرة الاب (1) . ويصف لنا (مالينوفسكى) Malinowski وصفا جيدا هذا الصراع فى جزر (تروبرياند) Trobriamds (2) ونعثر ، فى جزيرة مدغشقر البعيدة ، على هذا الصراع ملخصا فى المثل الذائع : الخال يصرعه مزراق ابن اخته .

وليس لهذه الخصومة ما ترتكز عليه فى المجتمع الكاليدونى (3) فالطوطمية المتصلة به لم تتغير ، فيما يظهر ، عما كانت عليه منذ البدء ،

---

(1) يرى (مورجان) Morgan واتباعه ان القرابة فى جميع العشائر البدائية كانت من جهة الارحام . اذ لم يكن زواج (بين زوجين فقط) ، الشىء الذى جعل الابوة ملتبسة والنسبة الى جماعة الام . وتنتقل الملكية داخل عشيرة الرحم ، اما من الاخ لاخيه او من الخال لابن اخته لا من الاب الى الابن ابدا . ولكن مع ازدياد الثروات بدأ النزاع فى هذا النوع من الارث الذى يحرم اولاد المالك من الميراث . وهذا السبب بالاضافة الى ازدياد التيقن من الابوة ، كاف فى قلب نظام الامومة واقامة العشيره الابوية .

وقد انتقد هذا القول بالاباحية وارتباط النسبة الى الارحام بعدم التيقن من الابوة ، فهذه النسبة الى الام توجد كذلك فى حالة معرفة الاب وانظر (ف 7 ق 2 و 3) و (ف 11 ق 4) والملحق السادس وكذلك Cuvillier (1956), pp. 569-570

(2) يذكر (مالينوفسكى) ان اهليى هذه الجزر يعيشون فى مجتمع تشكل فيه الام نقطة انطلاق القرابة . اى ان القرابة الحقيقية فيه من جهة الام ، فأقرب القرابة الى المرء ابن اخته ، وهو وريثه الشرعى . اما الابن فلا يعد من القرابة (انظر الملحق السابع) والخال هو صاحب السلطة على الاطفال ، ولا ينتظر هؤلاء من الاب ، سوى العناية والمداعبة. ويعيش الطفل مع ابيه الى سن البلوغ . ثم يفارق بيت الاب ليعيش مع جماعة امه وفى كفالة خاله .

ولكن الاب يحب فى الواقع ابنه ويتعلق به اكثر من تعلقه بابن اخته وتفسد العلاقة بين الخال وابن اخته بسبب مسألة الوراثة ، فاذا كان لرئيس من القوة ما يسمح له بمعارضة القانون حابى ابنه وقوى مكانته . وتوجد هذه المحاباة كذلك عند الطبقات الدنيا . وهذا الصراع قديم عندهم قدم التقاليد الاسطورية . وظهر بسببه عدد من الاعراف لتمديد اقامة الطفل مع ابيه وتقوية الرابطة بينهما انظر

Malinowski, (1932), pp. 22-24 ; (1968), pp. 72-80

(3) ذلك ان النظام فيه ابوى ، وتساق الفتاة بعد البلوغ الى بيت حماتها لتعيش فى خدمتها وفى صحبة النساء . ولكن يوجد مع ذلك صراع =

اى مجموعة أسطورية تساعد الانسان على ادراك واقعية الميدان التناسلى وتنظيم علاقته به . وهذا ما يجعل لها فائدة مزدوجة ، اذ تعرفنا بطبيعة الطوطمية على وجه العموم ، وبطريقة مهمة يدرك بها الفكر الاسطورى الوقائـــع النفسيـــة .

= بين السلالتين تقوم فيه ارادة القوى والطموح الى المجـــد والغنى عند السلالة الابوية ضد الطقوس والانظمة التى يفرضها الانتساب الى سلالة الام . الا انه صراع لا يتجـــاوز الميـــدان النفسانـــى ولا يصبح صراعا بين العشيرتين . فالناس يخشون لعنة الخال . وليس ذلك لان الكاناك عاجزون عن الصراع . ولكن بسبب طبيعة العشائر الكاليدونية . فالصراع يقوم بين الاخوة المتنافسين او المتحاسدين ، اما عشيرة الرحم هنا فليس لها وجـــود سياسى ، ولا تتكفل ولا تهتم الا بالحياة . انظر فى توضيح طبيعة العشائر الكاليدونية ما سيأتى (ف 7 ق 2) و (ف 8 ق 2) وكذلك :
M L., (1953a,) pp. 134, 184-185

الفصل السادس

الزمان (1)

فى الازواج التالية : الانسان والعالم ، والاحياء والاموات ، والالهة والطواطم ، يلعب كل واحد من الزوجين دوره الخاص دون ان تكون له حدود واضحة تفصله عن مزاوجه . فالحدود بينهما ما تزال منطمسة . وكلما امعنا النظر وجدنا ان الوحدة تزيل ما بين الزوجين من تعارض . لانها تقوم ، فى اذهان الناس ، بدور المرايا المشوهة التى توضع فى الاروقة وتضلل الزائرين (2) . وقد اصبح من اللازم الان دراسة مفهوم الزمان .

---

(1) لا يوجد عند الكاناكى مقياس دقيق للزمان ، فالزمان عنده كيفى يتحدد بمحتواه . اى انه عبارة عن مدة معينة لعمل معين مجتمعى او دينى. وتختلف هذه المدة قصرا وطولا . فاذا لم ينته العمل فى مدته اضيف لها يوم آخر ، فالزمان اذن غير متجانس ، ومثله كمثل المكان الذى يتحدد عند الكاناكى كذلك بالكائنات التى تعيش فيه .

وعند ما يفقد الناس الاتصال الوثيق بالطبيعة تحل محل العلامات الطبيعية طقوس يرجع اليها الناس فى معرفة اوقات العمل . وهكذا يبدأ اعلاء التاريخ . فلا يعد الوقت ملائما بالطبيعة لعمل ما ، ولكن لانه تكرار للوقت الذى عمل فيه الكاهن او الاله نفس العمل ، وفى ذلك بداية التعميم.

وان جهل الكاناكى بأن جسده ملك له ، وبالتالى عدم استقرار اناه وارتباطه بجسده ، يجعله يتنقل بأناه فى المكان وكذلك فى الزمان . ويتضح ذلك فى النحو . فضمير المتكلم يوضع قبل الفعل للدلالة على الماضى ، وبعد الفعل للدلالة على المستقبل .

ان الكاناكى عاجز عن ادراك الزمان ، فلا يميز بين الماضى والحاضر والمستقبل ، وانما يحيط بمجموع ذلك فى نظرة واحدة . فكأنه يعيش فى حاضر دائم او ديمومة لا تنقطع . وكذلك الزمان الاسطورى حالى عنده دائما . ولذا يعيش فى زمانه هو وزمان طوطمه او زمان سلفه المؤله الخ . وكأنهما زمان واحد . فالازمنة عنده غير متسلسلة ، ولكنها متراصة . ولذا يمكن الانتقال من احدها الى الاخر .

وينتقل الكاناكى الى الازمنة الاسطورية ، او الميادين المكانية — الزمانية ليستمد منها شخصيته ووجوده . ويجد فيها المشورة والعون .

وانظر فى المدخل (ق 7 جـ 9) الافكار التى تأثر بها (لينارت) فى هذا الموضوع .

(2) فالفصول الخمسة السالفة اذن مجموعة كاملة تظهر فيها هيمنة اسطورية الوحدة على تفكير الكاناكى . وسيبين المؤلف فى نهاية الفصل ان تجربة الزمان هى التى سمحت للكاناك بالعيش آلاف السنين بالرغم من شعورهم بهذه الوحدة .

فبهذه الدراسة وحدها نستطيع ان نصل الى العنصر الذى يدخل الانسجام على ركام الملاحظات ، وبها ينكشف لنا كيف ينظم الكاناكى فى ذهنه سير الظاهرات والوقائع التى يشهدها ، وكيف يحدد مكان الناس والاشياء ويعين مكانه هو فى العالم .

وبعد ان ننظر نظرة خاطفة فى تقويمه وحسابه للزمان نلاحظ هل يعبر فى كلامه عن الزمان ، وكيف يتطابق الزمان فى نهاية الامر مع وجوده ذاته .

حساب الزمان

يعتمد الكاناكى على توالى الليل والنهار والفصول والشهور ليضع فى الزمان الظاهرات الخارجية وتعاقبها ووقتها ، كما يستمد تقويمه من الظواهر المناخية او البحرية او الفلاحية او التقنية او الطقوسية وسيرها المنتظم . وليس لهذا التقويم من وجود فى الواقع الا بما يرتكز عليه من طقوس تعطيه شكله الخاص . فينبغى ان نحدد بسرعة كيف يتصور الكاناكى هذه الكواكب والاحداث الموسمية التى يركز عليها فترات تقويمه، ونعرف بعد ذلك ما يمكن ان تضيفه مجموعة الطقوس الى سير الطبيعة المنتظم ، هذا السير الذى يحس به الاهلى وكأنه مرسوم فى باطنه ، وستسهل علينا هذه المعطيات الاولية بقية دراستنا .

نجد فيما يتعلق بالكواكب ان مفهومى الشمس والنهار يتطابقان . فهناك ثلاثة الفاظ للدلالة على الشمس ، احدها يدل على الشمس فى استدارتها الصباحية والمسائية ، والاخران فعلان يبينان حالة سطوع الشمس وحالة ضيائها (1) ، اما سطوعها فعند ما تكون قريبة من السمت، ويمكن ان نقول ، من وجهة نظر معينة ، ان الكاناكى يعد الايام بالسموت(2) واما حالة الضياء فتنطبق على مدة غير محددة بمثل هذه الدقة . فالضياء تقطعه الليالى دون ريب ، ولكنها لا تقطع وحدته التى يدركها الفكر بنظرة ممتدة . وربما كان اللفظ الدال على الضياء وهو (نيدا) neda مطابقا لما نعبر عنه بقولنا « يوم » او « الايام السالفة » ولكننا عند ما

---

(1) فى العربية لا يقال مثلا للشمس غزالة الا عند ارتفاعها .

(2) تعنى لفظة Karé عند الكاناك :

1 ــ الشمس عند السمت . 2 ــ النهار . 3 ــ الصيف

انظر قاموس المؤلف .

نذكر « الايام السالفة » نتحدث عنها بالجمع ، بينما الميلانيــزى يتحدث عنها بالمفرد ، لانه ينظر الى (الضياء الحالى والضياء القديم) (1) .

ويدل الكاناكى كذلك على الليل بفعل وصف هــو (بــوى) boe الذى لا يتداخل مع مفهوم مظلم (2) .

ويتبين لنا من هذه الالفاظ الوصفية التى تدل على النهار والليل ان الكاناكى لا يطلق اسما خاصا على مختلف لحظــات الزمــان الشمسى ، وانمــا يصفهــا .

ونلاقى صعابا كثيرة اذا حاولنا ان نرجع تقسيمات الزمان عنده الى مقاييس ، ولكنها تكشف لنا فى الواقع عن براعة الكاناك فى تقدير اوقات انواع الضياء . فلديهم عدد من التعابير التى تدل على اوقــات الشفــق القصيرة . فالليل ، كما نعلم ، يحل بالمناطق الاستوائية فى نصف ساعة (3) الا ان فى هذا النصف عدة درجات مــن الضيــاء المتلاشى . ويلاحظهــا الكاناكى كلها فيقول :

ــ الازرق القاتم يصل الى اطراف سيقان العشب (اى تظلم الارض ويقتــرب الليــل) .

ــ فئران الحقول تحرك اهداب عيونها (بدأت تخرج من احجارها)

ــ الظلمة الملائمة لخروج الالهة (اكتسى المنظر بالظلال) .

ــ نمشى ونحن نتلمس طريقنا على العشب المقدس (نطأ الاماكــن المقدسة دون ان نعلم ، اى الليل اسود) .

ويحددون هذه اللوينات بدقة لا يتجاوز الخطأ فيها بضع دقائق . وهذا من تقنيات الحياة . ويكفى الميلانيزى الذى يصل به لدقة يعجز عنها الجيل

---

(1) فى القاموس المذكــور Nedaa تعنى الضيــاء واللحظــة او الزمان غير المحدد ، اما Neda كما فى النص فلها معنى آخر . فهنا اذن فيما يبدو خطأ مطبعى ،

ونلاحظ ان اسم النهار فى العربية يعنى كذلك الضياء ، ولا جمع له فيمــا يظهــر .

(2) ارجع الى (ف 1) فيما يتعلق بالفعل الدال على وصف .

(3) تبقى السماء مستنيرة الى ان تنزل الشمس تحت الافق بقدر 18 درجة . ويختلف الزمن الذى تقطع فيه الشمس هذه المسافــة حسب ميلها ، هذا الميل الذى يضعف ، بل وينعدم ، فى فترتى الاعتدال . كمــا تطول مدة الشفق بقدر عرض البلد ، اى بعده عن خط الاستواء .

الجديد الذى نشأ فى توقيت الساعات . ولكن ما ابعد ذلك عن ان يكـــون مقياسا للزمـــان (1) .

يلاحظ الميلانيزى ما يسبغه ضوء الشمس على العالم من نظام وقد تكيف مع ذلك ، ولكنه لم يستخلص مفهوم الشمس الحقيقى . فميثولوجيات الشمس فى هذه الجزر تدل على ان اصحابها يتصورون وجود حياه وراء الافق البحرى جهة الشرق . فهذه اسطورة تقول : « ان الاشعة عند الفجر ابناء الشمس ، وعند ما تطلع الشمس ترفض الاشعة ان تتبعها فترتفع وحدها . ولكن تفقد بعض لمعانها » ولا ترتبط فكرة الحرارة عندهم ارتباطا وثيقا بكوكب النهار . فالاستراليون ينفون ان تكون الشمس ، وهى الباردة فى الشتاء ، مصدرا للحرارة . ويعتبر الناس فى جزر (سالومـــون) ان حرارة الشمس مشاركة فى الحرارة البشرية . لانها من صنع اسره بشرية. فاذا ما اضطلع بها الابن كانت الشمس ساطعة ، واذا تكفل بهـــا الاب الشيخ طلعت الشمس شاحبـــة .

وتدل كل هذه الجزئيات على عدم دقة الصورة التـــى تتصور فيهـــا الشمس ، فالمسافة ، فى هذا التصور ، بين الانسان والشمس ضئيلـــة جدا (2) ، ولا ريب ان اللغات التى ليس فيها للشمس الا اسم واحد يظهر فيها ، اكثر من غيرها ، ما يمكن ان يرتكز عليه فى تقسيم الزمان (3) .

---

(1) يذكرنا هذا بأسماء الساعات عند العرب : الشروق ، البكـــور الغدوة ، الضحى ، الهاجرة ، الظهيرة ، الـــرواح ، العصر ، القصر ، الاصيل ، العشى ، الغروب ، الشفق ، الغسق ، العتمة ، السدفـــة ، الفحمة ، الزلة ، الزلفة ، البهرة ، السحر ، الفجر ، الصبح ، الصباح .
انظر مثلا : الثعالبى ، فقه اللغة ، مصر ، 1927 ، ص 468 .

(2) تشخص الشمس عند الكاليدنيين بامراة . وكانت تعد فى بلاد العرب الجنوبية الهة وزوجة للقمر ، ويوجد لدى كثير من الشعوب اساطير متعلقة بالشمس ، وتعتبرها كائنا شخصيا يمكن التأثير فيه بالسحر ، بل ويمكن ان يصطاد ويضرب ، وان ينزل الى الارض ويتزوج امراة من البشر.
انظر مثلا : (نيلسن الخ 1958 صفحات 188 — 194
Lang, (1896), pp. 116-127,

(3) يقول (ليفى برول) ان كثرة المفردات فى اللغات البدائية تـــدل على الحاجة الى التعبير العينى ، وعلى الصعوبة التى يجدها البدائيون فى التجريد ، وتجعلهم بالتالى عاجزين عن التفكير بالمفاهيم . انظر المدخـــل (ق 4 جـ — 2) وكذلك : L. B., (1960), 505

والقمر بخلاف ذلك ، فليس له الا اسم واحد ، ونوره الذى يضفيه على العالم انما يتردد فى فترة قصيرة ، هى فترة البدر الذى يوقظ الحياة المجتمعية ، وقتا قصيرا لدى الشعوب التى تعيش فى الهواء الطلق ، وقد فسر أى الرئيس (بولا) Boula من جزيرة (ليفو) Lifou ذلك بقوله : « كل الرقصات تأتى من الاضطراب الذى يحدث وقت القمر» فمع نمو القمر يتوافق صعود المائية فى النبات . وعند البدر والمحاق يكون المد الكبير ، ولكن هذه الظاهرات خاصة جدا . فلا يمكن ان تكون الاصل فيما ينسبه الناس للقمر من قيمة مطلقة . كما لا تتحدث الميثولوجيات عنها ابدا .

تأتى قيمة القمر من نظام عودته . فالقمر صديق الفلاحين والصيادين وينتظرونه كعلامة . فمع ظهوره يبدأ زمن جديد . وتتكفل احدى العشائر فى جزيرة (مارى) Maré (1) بمراقبة ظهوره . فتترقب نوره فى البحر . وما ان يظهر حتى يسرع واحد منها بتبشير الرئيس . وتنظم رقصات واشغال . ان القمر يزودهم بأول وسيلة للتوقيت ، ويربطون به اذن اوقات اعمالهم .

ولهذا تتطابق بداية الشهر عندهم مع افتتاح شىء معين ، فيقال الان وقت كذا او هذا « شهر » (2) الظاهرة الفلانية ، ولذلك ايضا كان للشهور اسماء طويلة :

« شهر » البواكير التى يأكلها الرؤساء

« شهر » تشييد الاكواخ

« شهر » نضج الثمار

« شهر » ابادة الاعشاب

« شهر » جنى البذور

« شهر » فلح الارض

---

(1) احدى جزر (لويولتى) انظر الملحق الثانى

(2) يعنى اسم « الشهر » فى اللغة العربية « الهلال والقمر .. » والعدد المعروف من الايام ، فكان مناسبا هنا للاسم الكاناكى ، بخلاف اللغة الفرنسية التى يختلف فيها اسم القمر Lune عن اسم الشهر بمعناه المتعارف Mois ونضع « الشهر » بين مزدوجتين لنذكر بمعناه الاصلى .

او :

« شهر » ينــزل فيــه المطــر

« شهر » افــراخ اليـــام

« شهر » الصيــد البحــرى

« شهر » لا يغامر فيه بركوب البحر (1) .

وعدد الشهور غير محدد . فالكاناك لا يعدون على الحبــل المتخــذ للتذكير بأعمال السنة الا عشر عقد . ولكن عيد البواكير الذى يأكل فيــه الرؤساء اليامات الجديدة لا يأتى الا مرة فى العام * . فالميلانيزى لا يعــد اذن فى حبل العقد سوى شهور النشاط ويهمل الشهور الفارغة . اذ لا عبرة عنده بطول الشهر ، فاذا بدأ عملا فى اول « الشهر » وانتهى منه قبل نهايته استراح فى المدة الباقية . اما اذا امتد نشاطه الى « الشهــر » التــالى انضم الشهر الجديد لسابقه ليشكل معه مدة واحدة من الزمان ، هــى زمــان هــذا النشاط (2) .

يلعب القمر اذن دور التقويم ، فيبين اوقات الزراعة والصيد البحرى والبرى والبناء : ولكن الكاناكى لم يستطع ان يتخذ مــن ظهور القمــر

---

(1) يمكن مقارنة هذه الاسماء بأسماء الشهور عند العرب مثــل : شهرى الربيع وشهرى جمادى اللذيــن يجمــد فيهمــا المــاء ، ورمضان لاشتداد الحر فيه ، وذى القعدة الذى يقعدون فيه عن الاسفار والغــزو والميرة وطلب الكلا ، ويحجون فى ذى الحجة .

ولكن مع مراعاة هذا الفارق ، وهو ان الكاناك لا يقولون « شهر » كذا الا للدلالة على الاوقات الفلاحيــة . اما فى غير ذلك فيقولــون وقت الربيع (دجنبر — يناير) ، وقت الريح (نونبر ، دجنبر) الــخ . انظــر **قامــوس** المؤلــف .

* ينفخ الكاناك فى المحارة Conque التــى يسمونهــا do قبل اكل اليامات الجديدة . والسنة هى الزمان الذى ينقضى من محــارة الى اخرى ويسمونها nedo

(اى موسم اليام ، انظر ما تقدم عن عيد البواكير (ف 5 ق 2) وعن المحارة (ف 4 ق 1) وكذلك **قاموس** المؤلف) .

(2) الملاحظ ان شهور العرب ليست كذلك اثنى عشر ، اذ يتكرر شهر الربيع وجمادى وصفر (فالصفران شهران فى السنة سمى احدهمــا فى الاسلام المحرم) والزمان عندهم « زمان الفاكهة والرطب وزمان الحــر والبرد .. » ويكون الزمان شهرين الى ستة شهور

بانتظام مناسبة لتقسيم الزمان تقسيما دقيقا . وبالاولى ان يتخذ منه مقياسا . فمفهوم الزمان لا يتميز عنده عن مفهوم المدة المعينة لعمل ما (1) ويبقى الزمان فى ذهن الميلانيزى كيفيا فى جوهره .

وتلعب النجوم ، بانتظام ترددها وثبات مواقعها ، دورا عظيما . فالاستراليون يبدأون فصل الزراعة عند ظهور الثريا (2) . اما (الكيوى) Kiwai بغينيا الجديدة فيؤرخون لشهورهم بتوارى النجوم وراء الافق، الواحد منها تلو الاخر . وقلما يعرف عامة الناس بعض هذه النجوم . ويتخذون كذلك صور النجوم Constellations بحركاتها المائية علامة على اوقات العمل ، فهم منجمون بالسليقة (3) .

ويبدو ان عامة الميلانيزيين يجهلون اليوم هذه التقاليد او اضاعوها. واذا دققنا النظر وجدنا لديهم عددا عظيما من الملاحظات المتعلقة بحالة السماء حسب الفصول ، سواء فى ذلك النجوم او البقع المظلمة قرب الصليب الجنوبى Croix du Sud (4) فقد كان تقويمهم الفلكى اذن عظيم الاهمية فيما يظهر ، ولكن صيانته تستلزم احتفاظا بالتقاليد لا تستطيعه الاجيال الحالية .

وقد بقى نجم الزهرة وحده وكأنه ساعة دقاقة توذن بوقت العشاء(5) واحتفظ باسم له علاقة بهذه الوظيفة ، ولكنه يحمل عند (النينيما) Nénémas وفى (ليفو) Lifou اسما غريبا عن لغة البلاد ،

---

(1) او الميقات لانه « وقت فيه عمل من الاعمال » .

(2) الثريا مجموعة من الكواكب تقع فى برج الثور . وقد اعتمدت عليها اغلب الشعوب القديمة فى تنظيم سنتها وتقويمها ، فبعض الشعوب فى افريقيا وامريكا لا تزرع مثلا الا عند ما تكون الثريا ظاهرة عند الفجر ، انظر : R. Lowie, (1936), p. 360

(3) يستخدم العرب المنازل او الانواء لمعرفة الاوقات الفلاحية واحوال الطقس من حر وبرد الخ .

(4) من صور النجوم بالشطر الجنوبى من القبلة السماوية . وهو قريب من القطب الجنوبى ومحتجب اذن عن سماء سكان شمال الكرة الارضية. ويتركب من اربعة نجوم لامعة منتظمة وسبعة اخرى اقل لمعانا .

(5) اى تعلم بوقت طبخ العشاء . انظر **قاموس** المؤلف .

ويقدمون له قربان « البوراو » Bouraou عند ما يفتحون الفـرن (1) . وهناك فى شأنه تقاليد جاءت فيما يبدو من مكان آخر ، ونجدها كذلك فى امريكا الوسطى (2) .

ويعد النجم الذى يسبق فى الصباح طلوع الزهرة المعلم الحقيقـى بطلوع النهار (ولم استطع ان اعرف اسمه بالرغم من بحثى) . ويقع بين المريخ والزهرة . ولهذه الكواكب الثلاثة قصة : فهى تطلع بالليل من مكان واحد بالافق جهة المشرق ، ولا يفصل بينها الا بضع دقائق . وتظهـر فى البداية وكأنها تتبع مدارا واحدا . وتتحدث اسطورة فى غينيا الجديدة عن بحار جزع بعد ان ضل به زورقه الشجرى Pirogue ولمـا هبط الليـل وطلع فوق البحر كوكب (ماجافيا) Magavia (3) قال البحار :

— قف لحظة واتركنى اتعلق بك ونطلع معا .

ولكن (ماجافيا) يجيبـه :

— انتظر ، فسيأتى صديقنا بعد قليل .

ثم يطلع (دوبوريا) Doboria (4) فيكرر البحار طلبه

ولكن (دوبوريا) يجيبـه :

— انتظر فستكون هنا (ماراتومتوم) Maratomtom بعد قليل

و (ماراتومتوم) هى الزهرة . فتأخذه ويصعـد الى السماء حيث يتزوج .. وهذا يعنى انه ، بعد ان اتجه ناحية الشرق مديرا زورقه نحـو

---

(1) شجرة معروفة فى كاليدونيا الجديـدة بهـذا الاسـم ، وهـى Hibescus bresèlienses اما اسمها الاهلى فهو E ويوكل قشرها الطرى الحلو . وتستخدم سياجا لحقول القلقاس الخ : انظر M. L., (1935) ; (1953)a, pp. 62-79

(2) ضوء نجم الزهرة قوى بالخصوص فى المناطق الاستوائية . ويقع ظله على الاشياء ، ولا يقل ضوءه فى البحر عن ضوء القمر ، وهو النجم الوحيد الذى يرى فى النهار بالعين المجردة الى جانب الشمس والقمـر . ويعرف عند عدد من الشعوب باسم نجمة الصباح . وتوجد اساطير متعددة تتعلق بهذا النجم وبسبب سطوعه فى السماء . كما ان مروره امام وجـه الشمس والقمر كان سببا فى نشأة عدد من الاساطير . وكـان العـرب (وغيرهم من الساميين) يقدسونه ويقدمون له القرابين ويعتبرونه ابنـا للشمس والقمر ، ويشكل معهما ثالوثهم المقدس . وهو النجم الثاقب فى القرآن (س 86 ى 1) انظر : (ديتلف نيلسن الخ) المرجع المذكـور ، صفحات 193 — 200 و : F. Guirand, (1955), pp. 380-391 ;

(3) هو المريخ كما يظهر من السياق .

(4) هو النجم الذى بين المريخ والزهرة .

هذه الكواكب ، ابصر عند طلوع النهار ارضا تقع وراء الافق الشرقى من بلده فنـــزل اليهـــا الخ .

ونجد فى جنوب ميلانيزيا عند الكاليدونيين الذيـــن ليســـوا بحـــارة اسطورة مماثلة دخلها التحريف ولا يفهم اليوم معناها احد . فهم يسخرون من بحرى ضل طريقه وراى النجمة الثالثة فطلب منها ان تقف ليعلق بها زورقه الشجرى ، فقبلت وحملته معها الى السماء . لقـــد نسى هـــؤلاء الكاليدونيون اذن بعد الاستعمار مغزى القصة الاول . فهى تذكر ان البحار وصل الى جزيرة شرقية ، هى (اوفيا) Ouvéa (1)، او (بوندا) Punda بلغة (هوايلـــو) Houaïlou ويعنى هذا الاسم اصل النهار . وذلك مـــا يثبت الدور العظيم الذى لعبته هذه النجوم الثلاثة فى هجرة (ارجونوت) Argonautes المحيط الهادى قديما (2) .

وما يزال للنجمة الثانية التى تسبق الزهرة دور عظيم عنـــد هؤلاء البريين الذين هم الكاليدونيون . فاذا اراد احدهم ان يخرج فى اول النهار، اى عند طلوع الزهرة ، بدأ استعداده عند ظهور النجمة الثانية .

وبعد ان ذكرنا هذه المجموعة من الكواكب ، وهى الشمس والقمر والنجوم ، لا نرى فائدة فى ان نضيف العلامات التى لا تحصى ويجدهـــا الميلانيزى فى الطبيعة ويعرف بها الوقت الملائم لعمل ما . ومن هذه العلامات النباتات والازهار والحيوانات والسحـــاب والثقـــب السوداء فى القبـــة السماوية الخ . فأزهار الاريترينة المخلدة (3) علامة على وقت اصطيـــاد الوطاويط الكبيـــرة Roussettes ، وازهار الغياك (4) الصفراء توذن

---

(1) او Uvea ، احدى جزر (لويولتى) انظر الملحق الثانى

(2) Argonautes ابطال ركبوا ، حســـب الاساطـــير اليونانيـــة ، سفينـــة تسمـــى L'argo ليـــاتـــوا ملكهم بجزة الكبش الذهبية التـــى يحرسها تنين . ويطلق هذا الاسم احيانا على الذين يقومن برحلة فى بحـــر او نهـــر الـــخ .

والذى سمى جزيرة (اوفيا) بهذا الاسم مهاجرون جاءوا اليها من جزر (واليس) Wallis فى اواسط القرن 19 .

(3) Erythrine ، شجيرة من الفصيلة القرنية الفراشيـــة . ويصـــل علوها فى المناطق الحارة الى 4 او 5 امتار . ولها ازهار جميلة حمراء قانية

(4) او عود الصليب الخ Gaïac شجر صلب صمغى تصنع مـــن عوده المتين الاسلحة والركائز المهمة . وبقاء عوده يجعل له خاصية فيما يتعلق بالحياة . ولهذا يتبرك المرضى بالغياك . وتقول الاساطير ان العائدين للحياة يوضعون على عوده . انظر **قاموس** المؤلف .

بابان اصطياد الانسان ، لانها فيما يبدو علامة على الوقت الذى يسمن فيه الانسان ويصير جديرا بأن يوكل (1) .

ولكن هـذه الظـاهـرات السماويـة والارضيـة ليست سـوى علامات ، فهى تبين الوقت الملائم لعمل معين . اى زمان مدة غير محددة تنقضى دون ان ينتبه اليها احد .

حساب وطقــوس

اذا نظرنا الى هذه الاحداث المنتظمة التى يحس بها اشد الاحساس هؤلاء الميلانيزيون الذين يجدون فى الطبيعة عددا من العلامات التى تدلهم على بداية وقت ربما تساءلنا عما يمكــن ان تضيفــه فى هـــذا الميــدان مجموعـــة الطقــوس .

يوجد فى جزر ميلانيزيا نمطان من العيش ، ويجب مراعاتهما ، ففــى بعض الجزر او الاودية المرتفعة تعيش جماعات صغيرة ، اما اسرة او عشيرة صغيرة . وانعزالها نسبى لانها تسافر عند ما يقتضى الحال . ولكن مدة انعزالها كبيرة (2) . ويعيش الابناء والاحفاد والشيوخ فى هذه الجماعات الصغيرة متقاربين ، فيتلقى الطريد التقاليد المتعلقة بملاحظة العلامـــات الطبيعية ، والطقوس عندهم بسيطة جدا ، اما فى الجزر الكبرى فتفقــد الجماعات العظمى هذا الاتصال الوثيق بالطبيعة ، وترجع فى امر العلامات الى المكلف بالاعلان عن وقت الزراعة ، ولا يخالف احــد قولــه . فتنظم مجموعة من الطقوس التى تصبح علامة كافية تفتتح للناس وقت الزراعة. ولم يعد جميع الناس يحسون بكل الجلال الذى كان يصحب من قبل ملاحظة هذه الاحداث المنتظمة فى الطبيعة ، او يجدون فى اعماق نفوسهم كل هذا الشعور بوحدة الانسان والطبيعة وكل هاته الانفعالية ، اذ يلقى ذلك على عاتق المكلف بالطقوس . فهو يتعهد قطعا صغيرة من الارض تمثــل الحقول . وكل عمل يقوم به يشير عند الفلاحين الى ابان بداية نفس العمل. ان هذه القطع المصغرة تقاويم عاملة (3) ، ويصبح للوقت الــذى يعلــن

(1) يقول (لينارت) ان طعام الكاناك النباتــى يصيب اجسامهــم بالجفاف . ولذا يحبون اللحم السمين ومرقه . ويقولون فى بعض اغانيهم الحربية عن الاعداء الذين ينبغى اكلهم « خذ هؤلاء الذين تلمع اجسامهم» انظــر : M. L., (1953) a, pp. 89-90

(2) انظر ما سيأتى (ف 7 ق 1) .

(3) يذكر (هوبير) Hubert فى المرجع الذى سيشير اليه المؤلف ان بعض الشعوب تمثل فى البداية كل ما سيجرى خلال المدة التى تدشنها هذه البداية (ص 203) .

الكاهن عن بدايته قومة جديدة ، اذ يعلن عنه بفمه . ولا يبقـى تاريـخ الاعمال الفلاحية الذى يدل عليه القمر او ظهور احدى الازهار مرتكزا على احدى الظاهرات الطبيعية . فكأنه نقل الى ارادة انسان اسندت اليه هذه الوظيفة . ان التاريخ عندهم فى طريق الاعلاء .

ولن يزكو الزرع منذ الان الا بفضل الوقت الملائم الذى اراده الالهة. ونلتقى هنا بالفكرة الاسطورية كاملة . فالوقت مناسب للزرع لانه تكرار للوقت الذى حرث فيه الكاهن قطعته المصغرة ، او تكرار لوقت اجـل واعظم انعم فيه الالهة بجنى طيب (1) ان الزمان الذى اعلن عنه الكاهن تنحصر فيه كل واقعية وكل فعالية ، وينبغى اذن ضمان استمراره بمراعاة عدد من القواعد التى تقى من الاخطـار ، مثـل التحريمـات الزوجيـة اثنـاء نمـو اليـام (2) .

لقد حلت ملاحظة الطقوس محل ملاحظة الطبيعة ، وفى ذلك بعض التقهقر ، ولكنه بداية التعميم . قال (هوبير) Hubert « تموضع احداث الشعور لانها تجرى ، بآن واحد ، فى شعور عدد مـن النـاس الذيـن يكتشفون ، فى نفس الوقت ، اتفاقهم وحتمية هذا الاتفاق » *.

وينبغى ان نعرف كيف تنمو هذه الطقوس . فقد يحدث ان يبتلـع السحر او الاسطورة انواع النشاط بحيث يتجاوز العمل السحرى العمل التقنى . وهكذا تتطلب زراعة اليام فى كاليدونيا الجديدة نحو ثمانية ايـام من الطقوس ليوم واحد من العمل . فقد تركت الادوات المجال للدعوات(3)

---

(1) الزمان الاسطورى غير زماننا التاريخى او الفلكى . فالحـدث الاسطورى يقع فى زمان اصلى خارج زماننا الذى تقيسه حركة الكواكب او الساعات ، انه « الزمان الذى لم يكن فيه زمان » كما يقول الاستراليون الاصليون . وكلما ادى البدائى احد طقوسه حاكى الحركة النموذجية التى صدرت عن اله او سلف من قبل ، ويلغى التاريخ ويضع نفسـه فى ذلك الزمان الاسطورى . فهو يعتقد انه ليس لنا ان نصنع ما نشاء ، ولكـن يجب ان نخضع فى كل افعالنا كما تخضع الطبيعة لضرورة تكرار ما حدث من قبل . لان كل ما يحدث ، سواء فى الطبيعة او فى الثقافة ، تكـرار لشىء حدث فيما مضى . انظر المدخل (ق 4 جـ — 9) .

(2) تقدم ذكرها (ف 4 ق 6 و ف 5 ق 3) .

* Hubert. « La Représentation du Temps », in Annuaire de *l'Ecole des Hautes Etudes*, 1905, page 37.

(3) L'outil a cédé à l'autel وقد سبق الحديث عن طقوس اليـام (ف 5 ق 3)

ولا تدل الطقوس عند ما تؤدي دورها الحقيقى الا على زمان متماثل بالنسبة للجميع دون ان يكون فى اصلها شىء آخر غير بداية التعميم ، اى سعى للتجريد (1) .

ففى منطقة Bâyes التى لا يزرع فيها احد قبل ان ينهى الرئيس زراعته لاحظ هذا الرئيس الذى يعيش حياة عصرية بطء الزراعة عند عموم الناس ، لانه لا يغرس احد شيئا قبل ان ينهى هو تنقية حقوله باحراق الاعشاب المقطوعة اليابسة ، وينتظرون مدة شهرين ، فقرر ان يجعل هذه الشهرين للعموم ، بأن يمثل الحريق فى بداية الشهر بنار رمزية ويعلن انه قد احرق اعشابه دون ان يكترث لكونه احرقها بالفعل او لا ، فيشعل النار فى باقة من التبن يلتقطها بخشوع من تحت حصيرة كوخه .

وتسن هذه المبادرة طقسا لا يرتبط بزراعته الخاصة . ولا ينفصم الرباط المقدس الذى يربط بين زراعته وشخصه وحصيرته وزراعة قومه لانه يشعل النار فى تبن كوخه الخاص ، ولكنه يتغير . لقد عين الرئيس تاريخا لابتداء العمل فى الحقول ، وتحرر هذا التاريخ من الصبغة الاسطورية التى يحاط بها . وسيضعف اذن ما كان لهذا التاريخ من واقعية وفعالية . ان رئيس Bayes قد صبغ بالصبغة الدنيوية كلا من الطقس والزمان الذى يفتتحه (2) . وتبقى مع ذلك مسافة كبيرة بين هذا التاريخ للزمان وقياس الزمان ، وهى مسافة لم يقطعها الميلانيزى .

حساب الايام

لا يعجز الكاناكى عن حساب اقسام من هذا الزمان مثل الايام ، ولكن ما اعظم ما يعانيه فى ذلك من جهد .

ولا ريب انه يلجأ ، اول ما يلجأ ، الى الصور التى تقدمها الطبيعة، فهو يقول « فى غمزة عين » او « كالبرق » مثلما نقول نحن « فى طرفة عين» كما يلجأ عادة ، فيما يتعلق بزمان اطول من ذلك قليلا ، الى الوقت الذى يحترق فيه المشعل ، فيقيس الزمان الذى يفصل بين غروب الشمس وطلوع الفجر بمشاعله المصنوعة من اوراق النارجيل ويقول ان القمر سيطلع بعد مشعل او ثلاثة ، ويقيس كذلك المسافة القصيرة بعدد المشاعل التى تحترق اثناء السير .

---

(1) انظر ما سبق عن بداية التعميم عند الكاناك فى نهاية الفصل الاول

(2) « ان ملاحظة التقويم تبقى بعد زوال الطقوس ـ فالكاناك يعتبرون ان كل عمل انجز قبل اليوم الذى يعلن عنه التقويم عمل ينتهك حرمة المقدسات » انظر : M. L., (1953) a, p. 60

ويستعصى الامر عند ما يتعلق ، لا بمدة غير محددة يمكن ان يرمز لها بتبن يحرق ، ولكن بحساب الايام . اذ لا بد لتمثيلها من معطى عينى ، وتسمح الاصابع بحسابها الى خمسة . وفيما وراء ذلك تشكل الخمسة ايام الاخرى وحدة زمانية (1) ، ثم يجعل هذا المجموع الجديد عينيا فيدمج بين حادثتين ، اى يوضع بين بداية ونهاية ، وهكذا تصير له صبغة واقعية. ونقول ، زيادة فى التوضيح ، ان مجموع الخمسة ايام يشكل فى ذهن الكاناكى كتلة ، وتوضع هذه الكتلة بين عمليتين : فى بدايتها يقدم الكاهن قربانا وفى نهايتها يرقص الناس او يستحمون .

ويجرى علاج الطبيب للمريض كذلك فى هذا المجموع الذى يمثل وحدة زمنية ، فيقوم الطبيب بطقوسه القربانية فى البداية ، وحوالى اليوم الخامس يغتسل المريض حسبما تقتضيه الطقوس موذنا بنهاية هذا الزمن الاول (2) .

وتشكل الايام الخمسة المحصوره بين هاتين العمليتين كنها entité اى كتلة يستعملها الكاناكى دون ان يبالى باستخدام الاعداد . فاذا اراد ان يحدد بداية عمل سيجرى بعد خمسة ايام اخذ فى ذهنه كتله المتألفة من خمسة ايام وركزها فى المستقبل وادمج كل واحدة منها بين عملين يجسمانها : القربان فى البداية والرقص فى النهاية ، ويكرر ذلك اربع مرات ، ونفهم حينئذ ان الافتتاح سيكون بعد خمسة ايام مكررة اربع مرات . ولكنه يقول فى لغته ان هذا الافتتاح سيكون بعد اربعة قرابين واربع رقصات . ولا بد لفهم هذه الطريقة من ان نتصورها كمنظر شبيه بجداول الوحدات والعشرات التى تمثل بالصور فى كتب الحساب الموضوعة للاطفال ، فلنتصور منظرا استوائيا وفى اوله شيخ جالس تحيط به اعمدة مختلفة واخشاب منقوشة وامامه قدر من التراب موضوعة على ثلاث اثافى من الحجر ، والبخار ينبعث من القدر . انه القربان (3) . ويختلط المنظر وراء ذلك ، ففيه أجمة (4) واناس يذهبون ويجيئون ، وبعدهم

(1) انظر فى شأن العد الى خمسة (ف 7 ق 3) .

(2) يذكر (هوبير) Hubert بداية الفترات الزمانية بطقوس واختتامها باحتفالات دينية وبالاخص عند الرومان
Hubert et Mauss, (1909), pp. 199-200

(3) انظر فى موضوع القرابين ما سبق (ف 2 ق 2) وما سيأتى فى بداية الفصل السابع .

(4) Brousse وتتميز بكثافة اعشابها ، وهى مكان الارواح عند الكاناك فانظر (ف 7 ق 1 و 6) .

اناس يقفزون ويرقصون . وهكذا تنتهى كتلة من خمسة ايام . ثم بعد ذلك شيخ آخر جالس واعمدة اخرى . . . ووراءه اجمة واناس ، ثم هرج رقص عظيم . وتلك هى الكتلة الخماسية الثانية ، ثم فى نفس الاتجاه دائما لوحة ثالثة ورابعة ، وكل هذا منظر يحفظه الشخص بنظرة باطنية تعين لـه موعد الافتتاح بعد اربعة قرابين واربع رقصات .

وهذه الوحدات الزمانية لا تنقسم ، فهى حقا كتل مصمتة صلبة ، وتثبت لنا القاعدة التى ذكرها (هوبير) :

« ان الفترات الواقعة بين وقتين حاسمين ، قد تم الجمع بينهما ، متصلة ولا تقبل الانقسـام اذا نظرنا الى كل واحدة منها فى ذاتها . فالديمومة المجردة والديمومة العينية متحدان » * .

وينبغى ، فى لغة المحسوس ، ان تسمى هذه الفترات بكتل لنكون اقرب الى التفكير الميلانيزى .

يجرى هذا التفكير اذن فى مستوى مكانى ولو كان الامـر يتعلـق بالزمان ، فينتقل من كتلة الى اخرى من خلال المناظر ، سواء فيما يتعلق بخمسة ايام الاحتفال او خمسة ايام العلاج السحرى او الخمسة ايـام المخصصة لطقوس الزراعة او الصيد او لطقس عائلى .

ويمكن ، فى نظرنا نحن الاوروبيين ، رسم هذه الطريقة فى شكـل نقط تمثل كل واحدة منها كتلة . ولكنا لو ارينا ذلك للكاناكـى لاستنكـر تخطيطنا ، فنقطنا جميعا متماثلة ، بينما هى عنده غير متساوية . ويجب ان يكون بعضها كبيرا وبعضها صغيرا ، لان بعض الكتل فى نظره ممتلىء وبعضها فارغ . وتبدو بعض المدد الخماسية طويلة جدا من كثرة الاحداث التى تملاها ، وبعضها فارغ ينسى ويهمل . فليس مقياس الخمسة ايام ، هذا المقياس الذى بدا لنا دقيقا ، سوى عبارة عن ميقـات Période ولا يتسم اذن باى دقة عند التطبيق العملى ، اذ يكفى ان يكون يوم ممطرا لكن تؤخر الاعمال الى الغد وتصير كتلة الخمسة ايام سداسية ، فلا يوجد فى حقيقة الامر مقياس ولا حساب ، وتبقى النظرة الى الزمن المعدود ، منفصلة (1) وكيفية بالرغم من وجود هذه الاعداد الاولى من واحـد الى خمسة . والكاناكى دقيق الملاحظة لعلامات الطبيعة ورهيـف الاحساس

---

* ibid., page 11

(1) انظر ، فى موضوع الزمان المنفصل discontinu ، ما سبـق فى المدخـل (ق 4 جـ — 9) .

بسيرها المنتظم ، ولكنه لا يخرج ابدا عند ما يحاول ترتيب الايام التى يحس بوجوب تعدادها عن هذه النظرة الوجدانية التى تقف عند محتوى كتل الخمسة ايام ، اى عند ما لهذه الكتلة من قيمة كبرى وما لتلك من قيمة ادون ، انه يقف عند ما هو هنا وما هو هنالك ، ولا يصل الى تحديد عدد يصبح نقطة حقيقية يرتكز عليها التفكير .

الزمان والوجود

هل يستطيع الميلانيزى ان يصل فى لغته الى التعبير عن الزمان ، وهو الذى ليست له طريقة مضبوطة فى العد وحساب الزمان ؟ انه يستطيع ذلك الى حد ما ، ولكن نحوه ، اذا امكننا رسم خطوطه الكبرى ، ينحصر كحسابه فى عدد من التصاميم البسيطة .

لقد لاحظنا ان الكاناكى يحفظ بعض الكتل الزمانية ويهمل الاخرى، فيأخذ هذه الكتلة ويترك تلك ، هنا وهنالك . وتعطى هاتان الاشارتان للمكان صورة مهمة . ولرسمها ينبغى الربط بين مسند اليه ومسند . او نقول ، بطريقة ابسط ، بينى انا وعملى . فأنا هنا ، وعملى اين هو ؟ ربما كان على ان اعمله فهو اذن امامى . او انه تم انجازه فهو اذن ورائى ، او انه فى طريق الانجاز فهو يلتصق بى . ان امر كل هذا فى نظرنا نحن الاوروبيين بسيط سهل ، ويطابق ازمنة معينة نعبر عنها بصيغ النحو المتعارفة .

فهل يستطيع الميلانيزى ان يصنع مثل ذلك ؟ هل يستطيع ان يقول بسهولة كما نقول نحن : هذا ورائى انا ، وهذا امامى ، وهذا يلتصق بى ؟ ولكن ، اين هو انا الميلانيزى ؟

لنتذكر هنا دراستنا لجسده (فيما سبق بالفصل الثانى) وانه يجهل جسده ، ويجهل خلال نومه اين يكون هو بذاته ، فالانا السيكولوجى والجسم الفيزيائى عنده لا يتطابقان دائما ، ان اناه غير قار (1) . فكيف يستطيع ان يقف ويقرر : هذا هنا او امامى او ورائى او هناك ؟

ولست احاول هنا لعبا بالكلام . فالميلانيزى يوضح لنا عند ما يحكى احدى الاساطير هذا الموقف المتقلب الذى يتخذه اناه ، اذ نلاحظ انه غالبا ما يمتنع عن ان يحكى قصة بدعوى انه نسى بعض الاسماء الطوبوغرافية او لان الوقت لا يناسب حكايتها . فما سبب هذا التمنع ؟ (2)

---

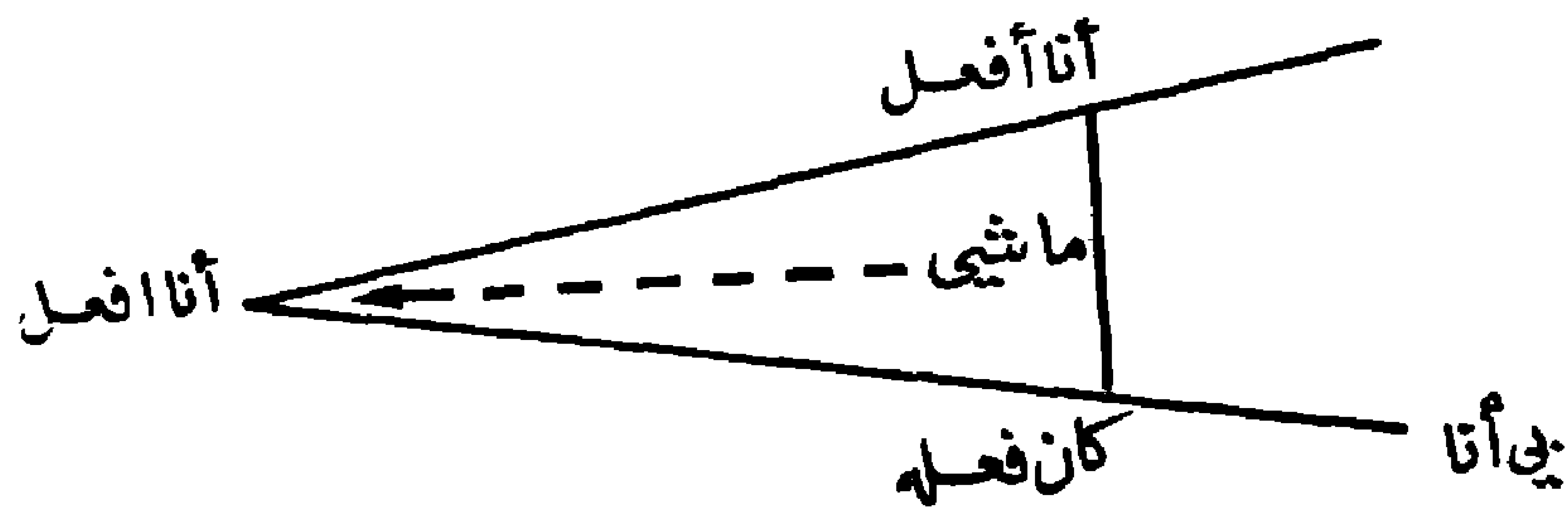
(1) لا يعتقد الكاناكى ان جسده ملك له ولذا يستطيع اناه التنقل بينما جسده باق فى مكانه لا يتحرك . انظر ما سبق (ف 2 ق 4) .

(2) يريد المؤلف ، فيما يلى ، ان يقارن انتقال الاهلى فى الزمان بانتقاله فى المكان عند ما يحكى الاساطير انظر : M. L., (1937), p. 47

انه لا يستطيع ان يحكى وفكره باق هنا امام السامعين ، اذ لا بد له من ان ينتقل فى كلامه الى عين المكان الذى تجرى فيه القصة . ويقف فى الوسط هناك بعيدا . ويصبح عندئذ مركزا تنطلق منه جميع الاتجاهات التى يتحدث عنها فى حكايته او تنصب نحوه ، دون ان يكون فى ذلك اى تناقض بالنسبة للمكان الوهمى الذى يحتله . ولهذا يرفض ان يحكى عند ما ينسى الاسماء الطوبوغرافية للاماكن التى تجرى فيها القصة . لانه لا يستطيع حينذاك ان يحدد مكان المعطيات بالنسبة للمركز ، ولا يعرف ما ينبغى ان يستعمله من ظروف المكان ، وهل من المناسب ان يقول فى اعلى النهر او فى اسفله ، او قبل كذا او بعده الخ .. ويحس انه لا يدقق فيما يقول ، ويضيع حقا فى المنطقة الجغرافية التى تدور فيها القصة ، ولا يستطيع ان ينتقل ، وبالاحرى ان ينقل مستمعيه ، الى المكان الذى تجرى فيه اسطورته . ولا يبقى للاسطورة وجود بالنسبة اليه . فأدنى حكاية للاساطير تستلزم اذن رياضة ذهنية حقيقية (1) .

وكذلك شأن الحديث فى الحياة العادية حيث يجب اثبات علاقة بين العمل وصاحبه ، اى الانا . فبدل تحديد مكان العمل بالنسبة للذات ، اى للانا ، تنتقل الذات ، اى الانا ، الى امام العمل او خلفه حسب الضرورة. وتمدنا لغة اهل (ليفو) Lifou بمثال لجولان الانا وتنقله فى زمان العمل ، وهو مثال يستلفت النظر .

وهذا رسم يوضح جولان الانا (شكل 1) ، فلنفرض : العمل وانا، اى انا افعل .



شكل 1 ــ الانا حول العمل

فالعمل امامى ، لا انا سأفعل ، ولكن ، انا والعمل مدفوعان الى

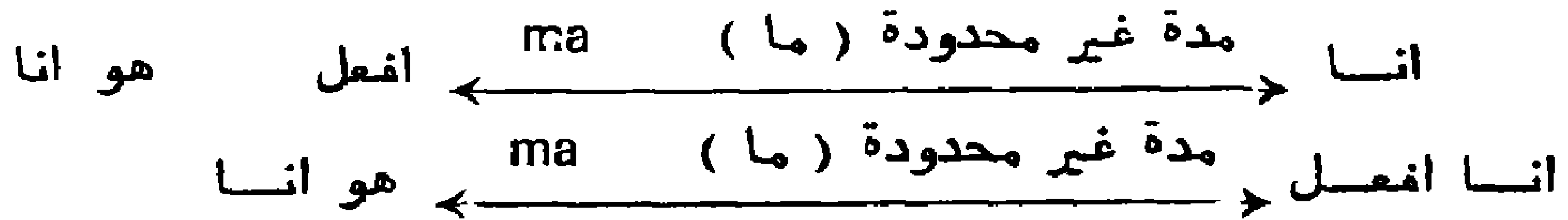
(1) انظر ما سبق فى هذا الموضوع (ف 4 ق 4) .

بعيد ، بفعل يمشى (تو) to ، فكأن هذا المورفيم دافع يلقى بالفاعل والفعل الى المستقبل (1) .

والعمل ورائى ، اى قد انقضى ، وانتقل كالمتفـرج لمشاهدتـه ، كجانب تم وانقضى حقا . واقول : بى انا كان فعله .

ونجد الانا فى لغات اخرى على شكلين . احدهما صيغة المتكلم فى بداية الجملة . والثانية صيغة الغائب فى نهاية الجملة . فيقال انا افعل هو انا le fais le moi (2) وهكذا يحيط الفاعل بالفعل ولا يحتاج الانا الى الانتقال ، ويوتى فقط بأداة تدل على المدة . هى (ما) ma فاذا اقحمتها بينى وبين العمل دلت على ان العمل امامى ، واذا جاءت بعد العمل دلت على ان العمل ورائى (3) .

ويتضح ذلك بالرسم التالى :



شكـل . 2

ولا تدل هذه الاداة على نوع معين من الزمان ، فهى تستخـدم فى جمل تظهر لنا فى صيغة المستقبل او الماضى ، مثل :

— انها ولدت فى مكان بعيد na vi éri roka to mai او فى جمل تظهر فى صيغة الحاضر مثل :

— لماذا لا تأكـل ؟ gé ma da ara xiye

او فى جمل اخرى يمكن ان يخلط فيها بين فكرة المدة وفكرة المسافة :

— ايـن تسكـن ؟ ? Na ma towe na wemoa xii

---

(1) اخترنا لترجمة to فعل مشى يمشى ... اذ يستعمان به او بلفظ « غادى » فى العربية الدارجة ، مثـل الفعـل الفرنسى aller كذلك فى تصريف الافعـال .

(2) انظر ما سيذكره عن هذه الطريقة فى التعبير (ف 7 ق 3) .

(3) (مـا) مورفيم يدل على الديمومة والاتصال . فاذا كانت بعـد الفعل دلت على استمراره فى الماضى استمرارا غير محدد . واذا كـانت قبل الفعل دلت على استمراره فى المستقبل استمرارا غير محدد . انظر :
M. L., (1937), p. 45

وهو ما يمكن ان يترجم : اين سيكون مسكنك ؟

ولا تتضمن هذه الاشارة الى المدة ، اى نوع من الزمان . وليس فى هذه الصيغ المختلفة اى دلالة على الزمان ، فاللغات الميلانيزية لا تعبر عن الزمان ، والزمان فيها غير متميز ، وانما تحدد العمل عن طريق عدد من المورفيمات . كهذا الذى يدل على المدة (1) . فاذا كان الفاعل فى الامـــام دل على المستقبل ، وفى الخلف دل على الماضى ، ولكـــن ليس هنـــاك فى الواقع مستقبـــل ولا مـــاض .

ان هذه المورفيمات التى كانت من قبل افعالا او كلمات اخرى ثـــم اضعفها الاستعمال تبين عجز الكاناكى عن ادراك الزمان ، وتكشف عن سعيه ليقتطع من المدة بعض اللحظات . ويحتفظ بها من اجل ما تحتفظ به هذه اللحظات من كيف . وقد اشرنا الى اننا لو وضعنا رسما بيانياً لهذه الازمنة الكيفية لوجب ان نضع نقطا مختلفة فى مقدارها . ولكن ينبغى اذا اردنا زيادة التدقيق ان نسترشد بالطريقة التـــى ترسم بهـــا الموازيـــن الموسيقية ، فنمثل كل مدة بميزان مع علامة سوداء او بيضاء او مستديرة، ونجعل بين الموازين المتلئة فترات . وهكذا يمكن رسم ايقـــاع الحيـــاة الكاناكية ومقاديرها ، لا اتصال الزمان الذى لا يحس به الكانـاكـــى ولا يتصوره . وتقوم الحروف بتمييز اللحظات الكيفية ، اذ ترسم لنا الميـــزان بعلاماته ورموزه ، وتدلنا فى الامام او الخلف على الفترات التى تبين نسبة المدة ، اى على المسافة الفاصلة بين لحظات العمل وصاحب العمل . فلا وجود عنده لفكرة المضى او الاستقبال ، لانه يحيط بهذا المجموع كلـــه فى نظرة واحدة (2) وما تجاوز هذا المجموع لا يعيه الذهن ويبقى خـــارج المكان والزمان . ويمكن ان نقول ان الشخص لا يميز بين الحاضر والماضى، ويستخدم اذن طريقة فريدة هى فيما يبدو من نوع الفعل المضارع (3) aoriste

---

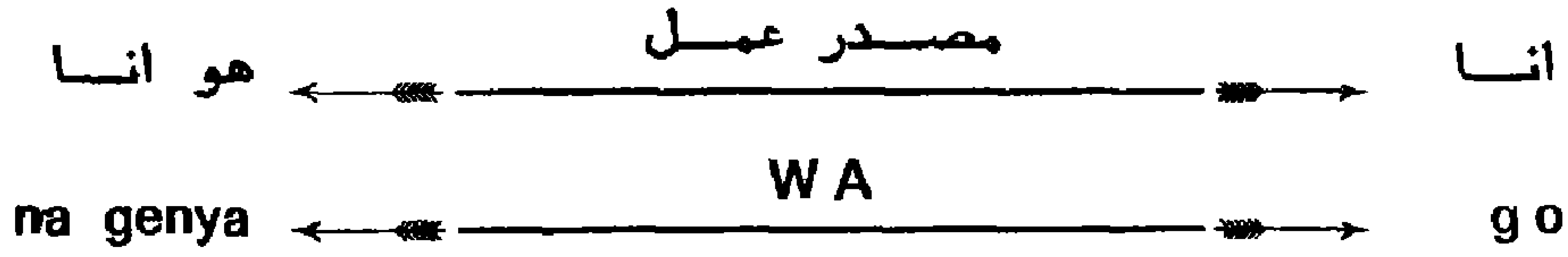
(1) لا يتصرف الفعل ، كما عندنا مثلا ، للدلالة على ازمنة العمل . وانما تستعمل ادوات لهذا الغرض . ومن جملتها الاداة التى ذكرها المؤلف

(2) انظر فى شأن هذه النظرة الكلية الى الزمان (ف 3 ق 9) و (ف 12 ق 4) .

(3) L'aoriste صيغة فعلية يونانية لا تدل بذاتها على زمان محدد وقد تدل على الماضى والحاضر ، انظر مثلا :

G. Guillaume. « Temps et Verbe » Paris, 1965, pp. 100-101

اما الضمير الذى يشمل العمل بدل ان يدور حوله فهى طريقة اكثر جمـــودا ولا ريب (1) :



شكل 3 — الضمير الذى يشمل العمل

ويصل الكانلكى اليها بالجمع عمليا بين الفعل فى صيغة المتكلم والانا. فهل الانا متكلم او شخص آخر انظر اليه ؟ ويمكن ان ندعى ان الكاناكى يستخدم صيغتى المتكلم والغائب فى آن واحد ، وهى ملاحظة صحيحـــة ولا ريب ، فالموضعة objectivation عملية واضحة سهلة مع صيغـــة الغائب اكثر منها مع صيغة المتكلم او المخاطب . فهل يشكل الكاناكى هـــو وحاله وعمله مجموعا يبرز واضحا فى خلفية قاتمة ؟ وهل هناك عمليـــة انتقال ن الغائب الى المتكلم ؛ اننا نجد ذلك عند الطفل (2) وعلى كل حال فان التعبير الذى يشمل فى لغة الكاناك كلا من العمل والمـــدة فى صيغـــة تتركب من ضميرى المتكلم والغائب (3) يبين لنا ان ضمير الفاعل هـــو العنصر الاساسى فى هذه الجمل ، اما العمل وموقعه فى الزمان فليســـا سوى نمطين من وجود صاحبه اعمل ذاته .

وهذه اول نتيجة مثمرة يقودنا اليها بحثنا ، فقد استطعنا ، ما دام الامر متعلقا بالتقويم او بحساب الزمان ، ان نستخلص بدون صعوبة ان الزمـــان منفصـــل discontinu ، ويدرك من حيث الكيف ، وليس له من وجود واقعى الا عند الذى يقدره . ولكن عند ما يتعلق الامر بالانسان، لا من حيث انه عضو فى الجماعة وانما من حيث شخصه ، فـــلا سبيـــل للاحساس بالزمان سوى تجربة الانسان الخاصة ، وهنا ندخل الى ميدان شخصى تماما . وربما وجدنا فيه الجواب عن المسالة التى يدور حولهـــا بحثنا ، اى كيف يتطابق الزمان فى نهاية الامر مع وجود الميلانيزى ؟

(1) اى wa التى تدل على العمل فى اعم معانيه .

(2) انظر ما سيأتى (ف 12 ق 6) .

(3) او ، حسب النحو العربى ، من ضمير مستتر للمتكلـــم وبارز للغائب ما دامت احرف المضارعة لا تعد عندنا ضمائر . ولذا كتبنا « انـــا » قبل الفعل لمجاراة التعابير الاهلية والفرنسية .

يتنقل صاحب الفعل ، ولكنه لا يستطيع ان يتجاوز المدى او المـــدة التى تدل عليها الادوات المستعملة مثـــل ma ، او ان يخـــرج عـــن الدائرة التى يرسمها الانا بتجواله فى لغة (ليفو) lifou ، وهذه المدة هى التى تكشف عنها التجربة . الا ان المجال الذى يستقصيه الكاناكـــى ضيق جدا ، فالزمان الذى يتحرك فيه لا يتجاوز القدر الذى يمكن ان يحسـه او يتصوره ، كما ان المكان لا يتجاوز الافاق التى يدركها (1) .

ويوضح لنا ذلك خير توضيح ما ذكرناه من قبل عن وجه القرابة بين الحفيد وجد ابيه . فجد الاب لا يعد هاربا من دياجى الزمان . ولكن ، من غير حاضر هذا المجتمع . وامام هذه الحالة غير المتوقعة ، حالة عضو من المجتمع فقد مرتبته فى الاقدمية ، يحور الكاناكى ما هو خارج عن المفاهيم التى يتصورها . فيدمج الشيخ فى الحاضر L'actualise بأن يدخلـــه فى الجيل الحاضر ويسميه اخا . وبذلك يستقيم كل شىء * .

ويقربنا هذا مما نلاحظه من اتسام الاسطورة بحاليـــة actualité دائمة . فنحن نعلم ان الطوطم يبقى دائما معاصرا . والكاناكى يعيش وهو يشعر باتحاده بالطوطم . ويتنقل فى الميدان الطوطمى بسهولة يدهش لهـــا اشد الدهشة من لم يكن على علم بالامر (2) . اولا يحاكى فى رقصاتـــه الطوطم ؟ وينفعل اذا تحدث اليه احد ، ماجنا ، عن طوطمـــه ويحس فى قلبه بالطعنة كما لو كان الحديث يعنيه ؟ (3) ويضـــع فى قصته حرف ma عند ما يحكى شيئا عن الطوطم ، وهو حرف يدل به على وجود مـــدة او

---

(1) ارجع الى (ف 4 ق 2)

* انظر ما سبق (ف 3 ق 4)

(وقد لوحظ على ان الامر لا يتعلق هنا بارجاع جد الاب الى الحاضر ولكن بمخلف مـــن العـــرف الجارى فى ادوار الملقنين Cycles des initiés فعنـــد شعب (الماساى) masai مثلا يعد الفرد الذى من الدور الخامس اخا لاعضاء الدور الاول . ولكن ، علاوة على ان الحديث هنا عن ميلانيزيين لا عن افارقة وان العمل غير جار فى كاليدونيا بهذه الادوار ، هـــل هـــذه الادوار ... لا تنطبق شيئا ما على طبقـــات الاتـــراب Classes d'âge وهل ليس فيها ارجاع الدور الخامس الى الحاضر كما هو الشأن مـــع جد الاب الكاناكى ؟ M. L., (1937), p. 48)

(2) سبق ذلك (ف 5 ق 5) .

(3) تقدم الحديث عنه (ف 5 ق 4) .

مسافة تنفصل بين الحاضر الذى هو فيه والحـــاضر الطوطمـــى الـــذى ينتقـــل اليـــه ؟ (1) .

ان حضوره عند ما يحدثنى وحضور الطوطم فى المكان الذى يجعله فيه المتكلم حدثان متزامنان فى الحاضر . الا انهما فى سطحين متوازيين ، فمحدثى يتحرك فى سطحين فى آن واحد ، لانه فى سطحه وسطح الطوطـــم معا . وقد يحدث ان يتولد من حركة فكره بسهولة فى زمانـــين مختلفين تناقضات مفضوحة . كما ان موقفنا منها ، عند ما نسمعها ، يجعلنـــا فى نظر الكاناك من الشكاك . ويتبين لهم ، وهم الموقنـــون بمـــا يرونـــه فى اذهانهم ، عجزنا عن مجاراتهم فى مجال آخر وزمان آخـــر ، ويقولـــون جازميـــن : ــ ذلك حق بالنسبة الينا ، لا بالنسبة اليكم ايها البيض .

وبخلاف ذلك موقفهم من الحدث التاريخى مثل الحدث الذى تميـــز بمجىء البيض الى كاليدونيا الجديدة منذ مائة وخمسين سنة فهو لا يدخل فى تجربة الاناس الحاليين ، لانه متصل بأناس آخرين وعهد آخر ، ولكنه عهد ليس بعيد المنال تماما ، فقد بقيت منه عدة اشياء ، قطعة نسيج * وعرف ومنظر طبيعى وقصة (2) . ولكن ضاع كثير من جزئياته ، يقـــول الاهـــلـــى : na tanenui ونترجم نحن بصيغة المبنى للمعلـــوم : نسى ولكن ذلك يعنى فى الحقيقة انه اظلم عليه ، وان الحادثة فى ظلمـــة كمـــا لو كانت تبدو من وراء ماء عميق . ولا تستطيع نظرة الكاناكى ان تخترق حجاب التاريخ كما لا تستطيع ان تخترق حجاب الماء العميق . ثـــم ادت صدمات التكيف مع البيض وكذلك تعود المعطيات الجديـــدة الى الغـــاء التاريخ ، فتجزأ التاريخ الى اساطير قبل ان يتم تكونه . بل ان الاسطورة ذاتها جاءت لتتعلق به . كأسطورة النار التى يغتنم فيها مختطف الشعلة فرصة السكر بالكحول المستجلب (3) . ولهذا لم استطع ابـــدا ان التقط

---

(1) ان القصة دائما فى الحاضر ، والقاص ممثل والسامع متفرج. ولكنهما ينتقلان بواسطة المورفيـــم (مـــا) ma الى خـــارج هـــذا الحاضر ، اى الى زمان الفعل الذى يجرى امامهما M. L., (1937), p. 46

* ارادوا مرة ان يهدونى شيئا نفيسا فأعطونى قطعة مـــن ثوب قطنى ، وهو اول ثوب دخل بلادهم فيما مضى ، وكانوا يحتفظـــون به فى السلة المقدسة وكأنه من الذخائر الدينية .

(2) تقـــدم الحـــديث عـــن مجىء البيض الى كاليدونيـــا الجديـــدة (ف 3 ق 2) .

(3) انظـــر (ف 3 ق 3) .

معطيات تاريخية بمعنى الكلمة ، وانما اساطير ، والشباب لا يلاحظون الكلمات الاجنبية التى دخلت لغتهم ، ولا يقارنون ولا يبحثون عما يقصه كبار الشيوخ ، وقد تغيرت الاشياء كثيرا . ولذا يبدو لهم ان الشيوخ يهذون . فكل واحد من هؤلاء الشباب فى زمانه الخاص ، وكل واحد من الشيوخ فى زمانه الخاص كذلك . فليس هناك فى نظر الشباب تتابع ، وانما سلسلة من الاجيال التى تتدافع فى الظلام بطبقاتها التى يركب بعضها بعضا ويتجلى الماضى كله والتاريخ كله فى فكرة البداية من جديد والتكرار والتجدد ، وهى فكرة يعبر عنها الاهليون بهذه الظروف : xireamana وتعنى امدا طويلا ، ومن جديد امدا طويلا ، اى على غرار قولنا نحن : من وراء جبال وجبال اخر ، وآفاق وآفاق اخر (1) .

ان الحديث عن التاريخ يقتضى استعمال صيغة الماضى . وقد راينا ان جميع الصيغ التى تعودناها فى التعبير عن الزمان لا تطابق اى شىء عند الميلانيزيين .

ولكن تلك الادوات ، مثل ma فى الامثلة السابقة ، تساعدنا خير مساعدة على فهم ما يجرى فى ذهن الميلانيزى وهو يبحث غير واع عن الزمان . فالاداة المذكورة تدل على المدة التى تفصل فى الحاضر بين صاحب الفعل والحدث ، وهى مدة يلغيها بانتقاله الى الواقعة .

وكل علاقة بين الواقعة والاهلى تطابق مدة خاصة . فلكل واقعة ينتقل اليها الاهلى زمانها الخاص الذى هو كذلك زمان الاهلى ذاته . وهى ازمنة لا ينضاف بعضها الى بعض على غرار المتسلسلة الخطية Série linéaire وانما هى متراصة . ويكون الاهلى فى احدها او فى الاخر او فى عدد منها فى آن واحد * .

ويزداد ما ذكرناه اتضاحا بالتصميم التالى . فلنفرض ان (انا) ego هو موضع الاهلى الذى له فى نفس الوقت او خلال الايام المتوالية علاقة بـ (ط) اى الطوطم ، وبـ (هـ) اى السلف الاله ، وبـ (ر) التى تدل على التداخل مع قرابة الرحم ، وبـ (ع) اى القوات العاطفية الخفية . الخ (2) .

---

(1) تبدو الازمنة للكاناكى طبقات كما تبدو الاشياء متراصة فى المكان

* Cf : « Revue Philosophique », 1937, « Le Temps et la Personnalité Chez les Canaques ».

(2) انظر مختلف العلاقات التى تحدد الشخص فى القسمين الاخيرين من الفصل التالى وفى بداية الفصل الحادى عشر .

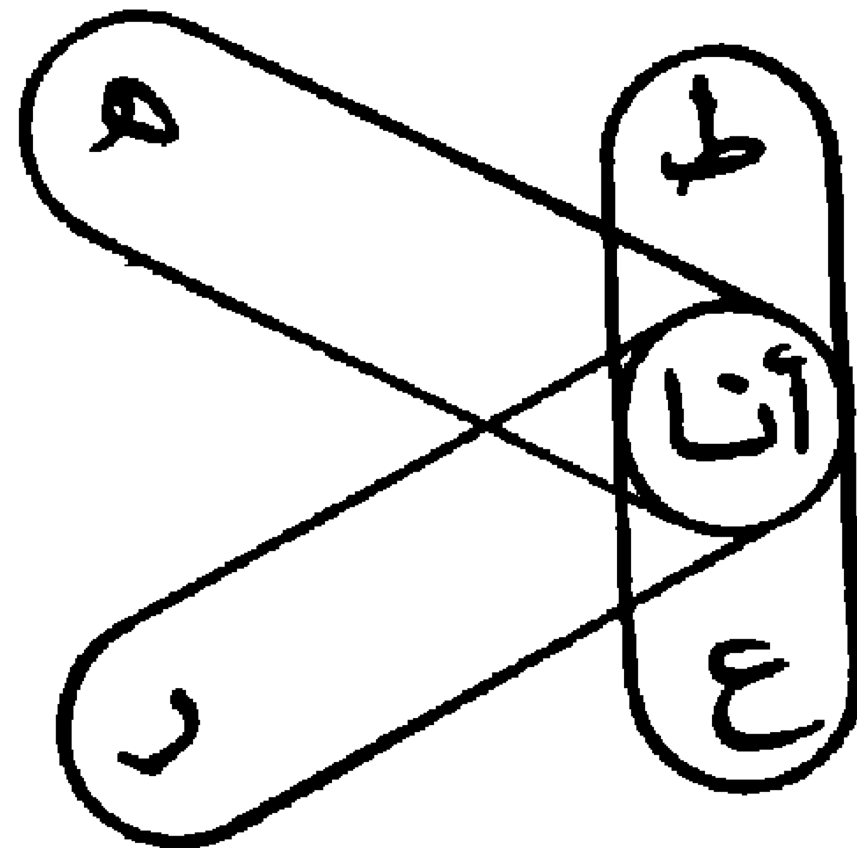
ط . . . هـ ∞ | . ر . | . ع . م ــــ انا

شكــل 4

ولنتخيل على سبيل الافتراض شخصا متمدنا تتنازعــه فى اعمــاق كينونته هذه المعطيات المختلفة . انه سيصنف هذه المعطيات ليتخلص مما فى مجموعها من تعقد . ويستطيع ، بفضل هذا الترتيب ، ان يسيطر على تلك الاشياء وان يختار وان يعمل ، كما يستطيع ان يبرزها فى رسم بيانى بأن يضعها فى خط مقسم تتوالى فيه مختلف ميادين العالم ووراءها الميادين النفسية والميتافيزيقية . فيكون بالقرب منه « انا » ، وبعده بالتوالى «ع» اى القوات العاطفية ، و (ر) اى التداخــل العائلى ، ووراء ذلــك تحت علامة اللامنتهى (هـ) اى الالهة ، و (ط) اى الطواطم .

اما الكاناكى فلا يصنف هذه الميادين ولا يختار . وانما ينتقل اليهــا فى اندفاعه نحو العمل . فاذا ما احتاج مثلا الى منشورة الالهة انتقل الى (هـ) فيبحث متواجدا عن الهه فى النصب ، ويصارعه فيتملكه الهه ثم يتملك هو الهه . وترافقه منذ ذلك الحين هذه القوة الجديدة التى حلت فيه (1) .

واذا احس بضعف حيويته انتقل الى (ط) اى الى الطوطم ، فيطلى



شكــل 5

جسمه بأصباغ ليصبح شبيها بطوطمه ويتحد به ويجد طمأنينته فى هــذا الاتحــاد (2) .

---

(1) ارجع الى (ف 3 ق 3) .

(2) انظر نهاية الفصل الخامس .

وفى حالة الانفعال العاطفى ينكر نفسه ، اذ يعرف ان ما يثيره هو اشربة المحبة التى هى اعشاب طوطمية او من وحى الاسلاف ، فعند ما ينتقل الى ميدان صاحب السر العاطفى (ع) يتبع دافعه الشهوانى الذى تم توجيهه بهذه الطريقة (1) .

ينتقل الكاناكى اذن كلما اراد القيام بعمل او البت فى شىء الى احد الميادين المكانية ــ الزمانية ، وهو الميدان الذى تتقرر فيه الدوافع التى تحدد سلوكه . وهذه الدوافع ليست منه ، وانما فرضت عليه . وقد يحل فى آن واحد بجميع هذه الميادين المكانية ــ الزمانية ، وذاك ما يفسر لنا كثيرا من مواقف التردد والحيرة عنده .

ولكل واحد من هذه الازمنة المتراصة التى ينتقل اليها صاحب الفعل صبغة اسطورية . ونحن نسمى هذه الميادين التى ينساب فيها فكره ميادين مكانية ــ اسطورية (2) . فكل ما ليس بتجريبى empirique او تقنى ، وانما يرجع الى وجدانية الاهلى العميقة ، تنتج عنه واقعية هذا الزمان الاسطورى الذى يوجد فيه الاهلى ويجد فيه شخصيته ، هذا الزمان الذى يتحدد فيه آخر الامر وجوده ذاته . ان مفهوم الزمان ومفهوم الوجود être لا يتميز احدهما عن الاخر فى الذهنية الميلانيزية (3)

* * *

قلنا ، فى البداية ، ان دراسة مفهوم الزمان ، هى وحدها التى يمكن ان تدخل بعض الانسجام فى ركام الملاحظات . وقد راينا ان الزمان فى الحياة العملية يرجع الى كيف . ويستحيل اذن ان نظن انه قد يرجع الى قياس

---

(1) انظر ما سيأتى (ف 11 ق 5) وكذلك العلل الغيبية عند (ليفى برول) Lévy-Bruhl فى الملحق الاول .

(2) انظر فى توضيح ذلك ما سيأتى عند المؤلف فى الفصل التالى و (ف 11 ق 3 و 6) و (ف 12 ق 9) .

(3) يبدو ان المؤلف يجارى هنا ما قاله (مينكوفسكى) من ان الآن ليس مجرد عنصر من الزمان ، فهو يحمل نغمة خاصة تجعله مرادفا فيما يظهر للوجود ، اذ لا وجود الا للان ، بينما ما ليس آنا لا وجود له . وهكذا تحل الان التى هى جزء من كل محل هذا الكل . ولكنه ، باعتبار آخر كما سيوضحه فيما يلى وكما قال (جوسدورف) ، يرى « ان الزمان متطابق مع الواجب المجتمعى ، ولذا استطاع (لينارت) ان يقول ان معنى الزمان ومعنى الوجود لا يتميز احدهما عن الاخر » انظر :
Minkowski, (1933), p. 31 ; Gusdort, (1953), p. 69

هندسى ، ورأينا ان الميلانيزى يجهل جسده وعاجز عن تصنيف الاشيـــاء تصنيفا موضوعيا (1) ، وعاجز عن ان يصنع له تاريخا ، وانه دائما فريسة لشعوره باتحاده بالطبيعة ، هذا الشعور الذى يمنعه من ان يكون كمـــا هو فى ذاته .

ولكن ما كان الميلانيزى ليعيش آلاف السنين فى كل هذه الاشكـــال من العجز لو لم يكتسب بذاته شيئا ما تجربته الاسطورية المتعلقة بالزمان فكانت لـــه عونـــا .

فمن التجربة الاسطورية يستمد فى الحقيقة وجوده . فهو حقا صاحب الهه او صاحب طوطمه او صاحب احدى القوات الاخرى . ولكنه قـــوى بفضل هذه القوات او الوجودات المضللة . فهو اذن موجود . وبما انـــه بدأ يكون كما هو فى ذاته فسيدخل بعض النظام على صلته بالعالم مبتدئا بالجماعة التى ينتسب اليهـــا .

---

(1) تحدث المؤلف عن جهل الميلانيزى بجسده فى الفصل الثانى وعن العجز عن التصنيف (ف 2 ق 4) .

الفصل السابع

المجتمع والنصب

درسنا الزمان فوجدنا الميلانيزى محبوسا فى ميدان مكانى — اسطورى ، وهو ميدان جدير بالدراسة . ولن تتبين لنا واقعيته بوضوح الا من خلال المجتمع واطاره ونصبه واسماء افراده (1) .

فلو تجنبنا فى كاليدونيا الجديدة قراها الحالية التى قلب الاستعمار نظامها وهمنا فى الاجمة ، اى فى هذه المناطق التى اكتسحتها ماشية المتمدنين وطردت منها السكان الميلانيزيين وقضت على المساكن المصنوعة من التبن (2) ، لرأينا فى الغالب من خلال العشب المأكول احجارا صغيرة صففت على شكل مثلث ، وبعضها وسط ارض مرتفعة مستديرة هى ربوة كوخ قديم ، وهذه الاحجار آثار موقد قديم وغرزت هنا لتوضع عليها القدر. وهناك احجار اخرى مماثلة لا ترتفع عن سطح الارض المنبسطة . وبالقرب منها شجيرات عطرية من نوع خاص ، من قبب Cordylines وخروع Croton ، وكلها انواع تتحمل الجفاف والاعاصير والنار وترمز للبقاء والديمومة (3) . والاحجار بقايا نصب قديم كان يحمل بالقرب من الشجيرات المقدسة قدور القرابين . وهكذا لم يبق من كل السكنى القديمة التى كانت تبث الحياة فى هذه المناظر مع الاعمدة وراياتها الصغيره سوى هاتين المجموعتين من الاثافى ، وهما احجار النصب واحجار الموقد . وربما وجدنا لو فحصنا الارض شظايا خزف هى قطع من اوانى متماثلة كانت تستعمل لطبخ طعام الاسرة او طبخ الطعام الشعائرى الذى يقدم قربانا للاسلاف (4) .

ومن المفيد ان نجتاب الامكنة التى احتفظ فيها الحجر بأثر الحياة ، فاذا وصلنا بعد ذلك الى قرية خالية عاقتنا النباتات المثمرة والنباتات الرمزية وسياجات الخوص المسفوف التى اقيمت على جوانب الممرات المتلاشية عن أن نحيط بالمجموع فى نظره واحدة وان ندرك اين تكمن روح هذه القرية الحديثة ، ولكنا لو جعلنا نصب اعيننا ذلك التصميم الذى وجد ناه بالاجمة ، حيث تذكرنا مجموعتا الاحجار بالناريين ، لارتسمت

---

(1) ارجع فى توضيح ما يذكره (لينارت) عن القرية الكاناكية واكواخها ونصبها وممراتها الى الملحق الثالث .

(2) تقدم الحديث عن ذلك (ف 3 ق 7) .

(3) القبب من فصيلة الزنبقيات ، وهو من النباتات الجميلة الإستوائية . ومنه عدة انواع . و « يبقى بعد زوال المساكن شاهدا على الماضى » .

وقد اصبح الخروع الصيني الذى ادخله المعمرون الى كاليدونيا الجديدة ينافس فى التقاليد شجيرة القبب فى تمثيل عنصر الرجل بالممر الرئيسى . فارجع الى الملحق الثالث .

(4) يقدم لهم كل ما يحبون من طعام او لحم بشرى .

امامنا صورة القرية وعرفنا مكان الاكواخ ، وتبين لنا من خلال اشجار النارجيل Cocotiers وغيرها اشجار العطور المذكرة واشجار العطور المؤنثة وهى قائمة فى مكانها لتمثل الزوجين وقت التوجه بالدعاء الى الالهة .

ووراء البساتين من كل جهة نجد السافانات Savanes والغابات والجبال ، وتشكل ما يسمى هناك بالاجمة Brousse ويسميه الاهليون Kaxo اى مكان الارواح . وقد كرست فى زوايا الصخور او الغابات اماكن مستورة دائما ولا يمكن الوصول اليها فى الغالب . والاتصال فيها بالارواح الخفية مضمون ، وهى النصب او مواضع الجماجم . وموضع الجماجم هو النقطة التى يرتكز عليها فى الحقيقة الميدان المكانى والمجتمعى للجماعة (1) . ونجد فى قسم من اسطورة عذراء Nekliai (2) ما يوضح لنا ذلك .

وصل رئيس Neaciwe الى واد جديد مؤملا ان يسبى قلب الفتاة التى يجب ان تكون ، حسب التقاليد ، زوجته وقال :

— اين تخفون اجداد الام ؟ فانى اريد ان اقدم لهم قربانا ، فتشير الام الى الافق :

— هناك ، فى رأس هذه الصخرة .

ويذهب اليها ولا يعود الا فى المساء .

فماذا صنع اثناء جولته فى الجبل ؟ لقد كان موقنا بأنه لن يوفق فى رحلته وسعيه للزواج الا اذا صار مشاركا فى الارض والجماعة ، ولذا ذهب يبحث عن الجماجم المستورة عن الانظار ، ودخل الى الميدان المكانى — الاسطورى حيث يستطيع ان يلتقى بأسلاف امه المؤلهين ، وان يحيل زمامهم الى الحاضر بأن يجعله زمانه ، ثم يهبط الى الوادى الغريب ناعم البال مطمئن النفس بعد ان نال بذلك رعاية آلهة البلد .

ويوضح لنا بصنعه كيف يلتقى المنظر المجتمعى والمنظر الطبيعى . فمسكن الجماعة لا تحده السياجات او الحدود الظاهرة على الارض ، بل يشمل كل الميدان الذى يمتد اليه سنا الاجداد او الالهة او الطواطم . أن المناظر وشكل القرية والمجتمع والاموات والكائنات الاسطورية تشكل مجموعا واحدا غير متميز من الوجهة العملية ، ثم هو كذلك لا يقبل

---

(1) انظر (ف 2 ق 3 و ف 4 ق 1) .

(2) Nekliai اسم قبيلة ومكان بكاليدونيا الجديدة . وتعبر الاسطورة عن هذا المزيج من الحشمة والدلال الذى يميز الفتيات الكاليدونيات . فقد طال بهذه الفتاة انتظار الشاب الذى تقتضى الاعراف ان يكون زوجها كما سيأتى بيانه فى القسم التالى فمالت لغيره . ولكن ابن خالها يأتى ويقتل غريمه ويقطعه ويعطى للفتاة ساقه لتأكلها . وهكذا استطاع ان يسبى قلبها من جديد .

انظر : M. L., (1932), pp. 153-164 ; (1953)a, pp. 134-135

الانقسام (1) . اننا ندرس جغرافية المكان او ندرس المجتمع او الميثولوجيا ولكنا اذا استعملنا هنا هذه الطريقة كنا كمن يشرح جسما حيا فيقتله، لان المجتمع لا يلاحظ الا فى الحياة (2) .

---

(1) سبق توضيح ذلك (ف 2 ق 3 و ف 4 ق 2 و 7) .
الكاناكي يعيش اذن فى مكان مكاني — اسطوري ، ومجتمعي — اسطوري كما يقول المؤلف ، او كما يمكن ان نقول : مكاني — مجتمعي — اسطوري .

(2) يشير (لينارت) هنا الى شيئين اثنين :
أ — المشكلة التى تعترض الباحث فى الظاهرات البيولوجية ، وهى ان الكائن الحي فرد ، اى انه اصيل لا يشبه الكائنات الحية الاخرى ، وان اجزاءه مترابطة تتعاون جميعا من اجل حياة المجموع . قال (كوفيي) G. Cuvier « جميع اجزاء الجسم الحى مترابطة ولا تعمل الا اذا عملت كلها جميعا ، والذى يريد فصلها عن المجموع سيجعلها من عالم المواد الميتة ، اى انه سيغير ماهيتها تماما » وبين (كلود برنارد C. Bernard فيما بعد بأبحاثه ان هذه الاستحالة المزعومة مجرد وهم، وان هدف المنهاج التجريبى متماثل بالنسبة للاجسام الحية وغيرها . ولكن العلماء المحدثين ابرزوا ان اعضاء الكائن الحى « اجهزة » appareils لا ظاهرات .
وهذه المشكلة هى اصعب ما يعترض الباحث السوسيولوجي الذى يضطر الى تجزىء موضوع بحثه . فهناك حقيقة اساسية فى السوسيولوجيا، وهى ان العناصر المكونة لمجموع مجتمعى مرتبطة ارتباطا عميقا على حد عبارة (كونت) A. Conte وانه لا يفهم شىء الا بالنسبة للكل، اى للمجتمع كله لا بالنسبة لاجزاء منفصلة فلا توجد ظاهرة مجتمعية ليست جزءا متمما للكل المجتمعى « كما قال (مارسل موس) . وقد ابرز الاثنولوجيون الانجليزيون من اصحاب المدرسة الوظيفية fonctionnalistes ما يميز الحضارة من وحدة وتضامن بين عناصرها . ويعتبر (رادكليف بروان) Radcliffe-Bruwn ان (دركايم) اول من عبر تعبيرا مذهبيا عما بين المجتمع والحياة العضوية من تماثل .
ولكن هذا لا يمنع من ان الاثنولوجى يستطيع ان يقسم معطياته كما يشرح البيولوجي الذوات الحية . ولا ينبغى ان نبالغ فى المماثلة بين الثقافة والجهاز العضوى . ويكفى ان يعرف الاثنولوجى مثل البيولوجى ان الموضوع الذى يدرسه فى مختلف اجزائه ليس هو الكل .
ب — ما يسمى بالملاحظة الطبيعية ، اى دراسة سلوك الكائنات فى ظروف حياتها اليومية ، لان الملاحظة التى تفسد عفوية السلوك تصير غير جديرة باسمها . وظروف الانسان طبيعية ومجتمعية .
انظر :
A. Cuvillier, (1958), T. I. pp. 251-252 ; J. M. Herskovits, (1967), p. 149 ; J. Piaget, (1967), pp. 900, 993.

وبذلك يتجلى لنا المجتمع الميلانيزى متركبا من جماعات تختلف كثافتها ، وتعيش منفصلة بعضها عن بعض ، فى اودية او جزر صغيرة ، ويبدو على اهل القرية انهم يعيشون حياة منسقة تتبع نظاما محكما ، ولكن ، لا يتبين لنا عندهم وجود مراتب مجتمعية ، وقد عجب الرحالة القدماء من ان الرئيس مماثل للاخرين ، ولم يظهر لهم جاهه الا بالتدريج مع تمييزهم لعلامات ما يحاط به من احترام . فلم يكن يبدو احد فى الحقيقة من اول وهلة متميزا عن الجماعة ، ولم يكن للناس فيما يبدو حياة خاصة خارج الجماعة .

وهذا تصور مطابق للواقع ، فالميلانيزى مربوط الى جماعته بكل وشائج كينونته ، ولا قيمة له الا بها وبالمكان المحدد الذى يحتله فيها .وبهذا المكان ينعت ، ومن الدور المرتبط بهذا المكان يستمد واقعيته ، انه احد اشخاص اللعبة الجماعية الكبرى ، هذه اللعبة التى يجب ان تضمن دوام الجماعة ومجدها (1) .

العشيرة الامومية والعشيرة الابوية

سلالة الحياة وسلالة القوة (2)

ان الذى يضمن للحياة ما ذكرناه من دوام هو التبادل الدائم بين عشيرتين . فالهدف من الزواج هو ان تلقح المراة من الرجل ، لان الرجل يجهل دوره فى هذه القضية . والمرأة تحبل عند ما تمر بمناطق معينة من

---

(1) يشير المؤلف الى ما يتميز به النظام المجتمعى فى الشعوب البدائية من انه لا يعطى للفرد مكانة كبيرة داخل الجماعة . فالجماعة من اسرة وعشيرة وقبيلة الخ . هى التى تشكل الوحدة المجتمعية ، وليس للفرد فيها سوى دور ثانوى . يقول (ليفى برول) : « ان الفرد فى هذه الجماعات اكثر اتصالا بمجموعته منه فى جماعاتنا . فالفرد فى هذه الجماعات يشبه ان يكون عضوا من جسم واحد بالمعنى الحقيقى للكلمة » ويقول (لينارت) : « مثل الفرد فى المجتمع البدائى كمثل الرقم فى العدد ، تختلف قيمته باختلاف المكان الذى يحتله » وسيوضح هذا الموضوع بالخصوص فى الفصل الحادى عشر حيث يبين كذلك تخلص الفرد من الجماعة .

انظر : ليفى برول ، **العقلية البدائية** ص 459

M. L., (1947)b, p 360

(2) يشرح المؤلف فى هذا القسم نظام القرابة والزواج عند الكاناك فارجع الى الملحق 5 و 6 .

غابات او اماكن منعزلة ، وتسمى (نيو) neo * وتكثر فيها الجينات Gènes الاسطورية التى تنفذ الى المرأة دون ان تعلم ، ووظيفة الزوج هى ان يجعل المراة فى حالة نفسية او سيكولوجية صالحة لتقبل هذه الجينات التى انعم بها الاسلاف او الطواطم . والزوج مسؤول عن تسهيل مجىء الطفل الى هذا العالم . فلو ماتت المراة ، وهى حامل ، للاحقه شبح الميتة وكان فى انكد الاحوال . وتحكى اسطورة عن زوجة حامل انها شنقت نفسها لما بلغها عن زوجها من غزل ببعض النساء ، وصارت تلاحقه بالليل فى صورة شبح حيثما اختفى وتمد اليه ذراعها بالجنين قائلة :

— خذ هذا الطفل .

ويفر الارمل التعيس مذعورا .

ان الزواج لا يقوم اذن على معطى بيولوجى ، وانما على اتفاق مجتمعى تنتج عنه مسؤولية ، وتسير العلاقة بين الزوجين على نظام من اصل اسطورى . وتبدو طقوس الكوفاد Couvade وكأنها تذكر بهذه المسؤولية وهذا النظام (1) .

ولكن حالة الزواج ليست سوى جانب من حياة الرجل فى المجتمع. فأمر الزواج ليس بيده ، وانما يدور كله حول الخال ، اى (الكانيا) Kanya ويعنى اومى Maternel او رحمى

فالخال هو الذى يقرر التبادل ، وهو الذى ينفخ الحياة فى الطفل ، وهو محور كل نظام فى المجتمع من حيث الحياة الوجدانية (3) .

ونحن نعرف الفكرة الاساسية التى قامت عليها المجتمعات العتيقة : يتبادل رجلان اختيهما ، وهما يجهلان دورهما فى الولادة ولا يريان اذن فى

---

* انظر معنى o فيما سياتى ق 4 .
(وتقدم ذكر معنى ne فى الفصل الاول)

(1) تقدمت القصة المذكورة مع طقوس الكوفاد فى (ف 5 ق 3)

(2) Ka تعنى الذى و nya قرابة . انظر **قاموس** المؤلف .

(3) جرى العرف ، عند الكاناك ، بأن ينفخ الخال فى اذن الوليد ، ويسمون نفس الخال بالطوطم السارى .
وسيوضح (لينارت) ما للخال من دور هام عند الكاناك فى القسم التالى و (ف 8 ق 4 و ف 9 ق 7) وانظر : M. L., (1953)a, p. 174

اولادهما حياتهما العضوية الخاصة ، وانما يعتبر كل واحد منهما ان دمه ، الذى هو كذلك دم امه ، يسرى فى ابن اخته (1) . فيبارك بهذه الصفة ابن اخته الذى هو من دمه ، ويزوج ابنته لابن اخته ، ويزوج ابنه ببنت اخته كذلك . ويستمر هذا التبادل خلال الاجيال فيحفظ بين الجماعتين المتبادلتين توازنا دائمـــا .

واذا اسقطنا هذه الفكرة على سطح مستو اعطتنا تصميما يجرى فيه خطان حلزونيان ويلتقيان بانتظام ، ويصوران الطريق الذى يتبعــه تبادل النساء (2) ويتبعه ، من خلال هؤلاء ، تبادل سيل الحياة المتدفق من الرجلين الاولين او طوطميهما ، فالابوان ، اذن فى كل جيل ، خالان لابن الاخت الذى يصير صهرا ، او لبنت الاخت التى تصبح كنة (3) .

وبجانب هذين الخطين الحلزونيين اللذين يبينان القناة التى تسلكها الحياة خطان عموديان يشيران الى استمرار الاطفال الذكور . فالرجال لا ينتقلون (4) . ان الخيطين المستقيمين يصوران العشيرة فى جانبها الذكورى (شكـــل 6) .

ولكن ، لا يمكن النزول بهذين المستقيمين نزولا متصلا . فلو فعلنـــا ذلك لكان اتصال الخط يصور تتابع الاباء والابناء فى العشيرة ، اى يصور تناسلا عضويا مع انه غير موجود ، لان الاب يجهل دوره فى التناسل ،

---

(1) هو اذن بخلاف العربى الذى يقول :

بنـــونـــا بنـــو ابنـــائنـــــا وبنـــــاتـــنـــا
بنـــوهـــن ابنـــاء الـــرجـــال الابـــاعـــــد

(2) انظـــر مـــا يقولـــه عـــن رواج النساء (ليفـــى ستـــروس) فى المدخـــل (ق 5) .

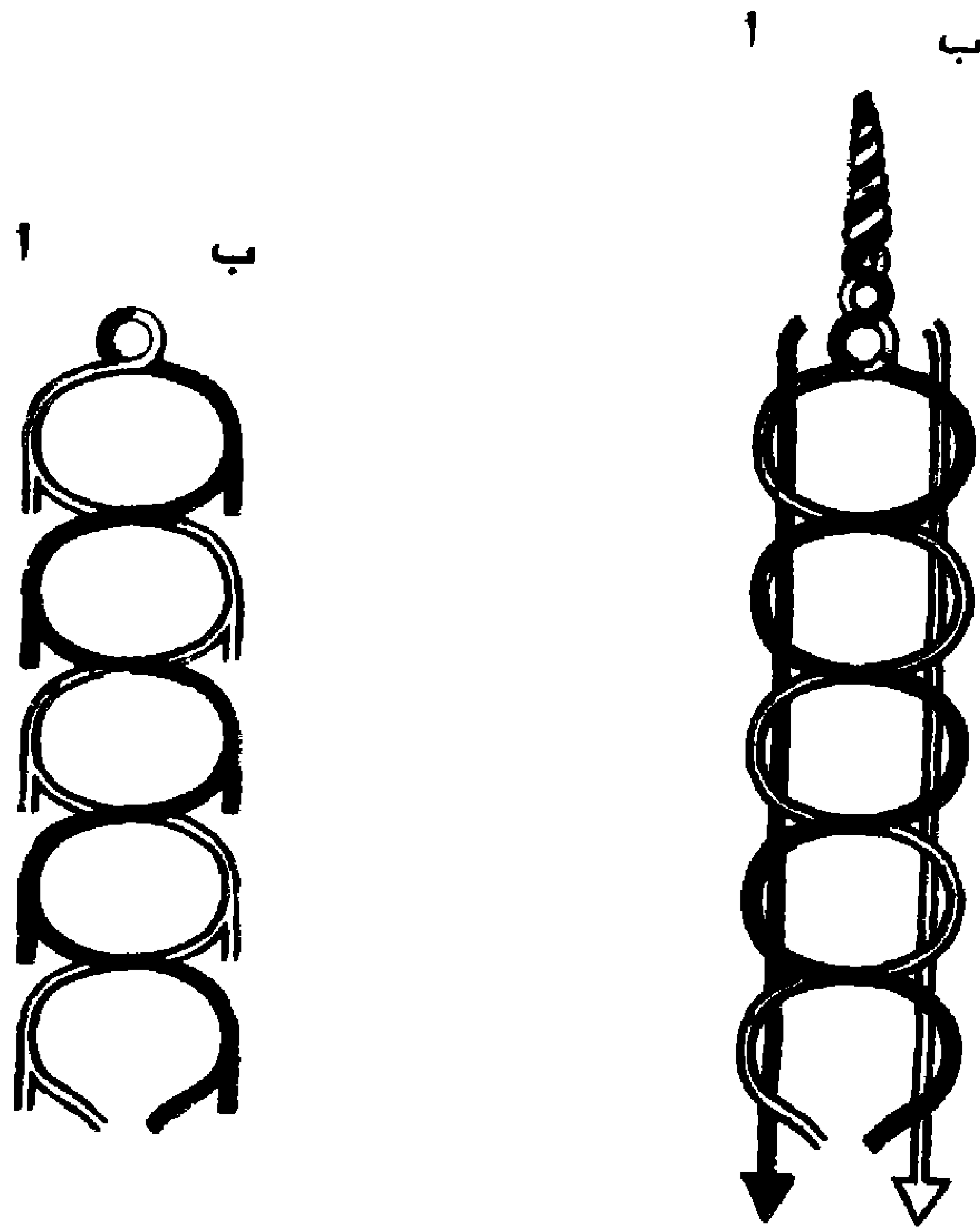
(3) تمر قناة الحياة بثلاث نقط تمثل ثلاثة اشخاص : الخـــال الذى تمثله الام وابنته وابن اخته .

ويبين لنا تلاقى الخطين الحلزونيين انه فى كل جيلين تعود امراة الى العشيرة التى خرجت منها امها .

وانظر ما تقدم (ف 5 ق 4) من ان الانتساب يكون لطوطم الام او الخال وان الحياة تنتقل عن طريق النساء .

(4) ذلك ان المراة هى التى تنتقـــل الى عشيرة زوجهـــا . ولا يعيش زوج فى عشيرة زوجته . انظر الملحق الخامس .

ولذا ينبغى ان نرسم مع كل دورة من دورات الخط الحلزونى التى تمثل الامومة خطا منفصلا ومتدليا كأنه شريين ينعزل عن الشريان الكبير ليحتل مكانه الخاص . وهذا الخط يمثل الطفل الذكر المتولد من دم الام . ومن تكرر هذا الخط فى التصميم يتكون خط متقطع تدل عليه خطيطات متوالية (شكل 7) . ولو كان التصميم ملونا لكان لكل واحد من الخطيطات لون الدورة الحلزونية التى يرتبط بها . فاذا تصورنا ان احدى الدورات حمراء والاخرى زرقاء كانت الخطيطات بالتعاقب حمراء وزرقاء . وهذا الخط المتقطع ذو اللون المزدوج يصور بدقة دوام



شكل 6

ويمثل تبادل النساء او سلالتى الحياة بين طبقتى ا و ب

شكل 7

ويمثل الجماعة العشائرية او السلالة المتقطعة التى تصور العشيرة .

العشيره الذكورية . والذى يضمن هذا الدوام هو اتصال الابناء الكبار والاخوة الابكار (الرؤساء) (1) . وهم جميعا ابناء لاخوات من عشيرة الام. وهم فى كل جيل بالتعاقب ذوو دم ازرق او دم احمر . ومن تجددهم تتكون سلسلة كل عضو فيها تابع لعشيرة امه من حيث اصل حيويته ، ومستقل عنها فى مظاهر رجولته المجتمعية (2) . ان مجد العشيرة فى اظهارها لقوتها عند ما تدعو قرابة الرحم لياتوا ويشيدوا بقيمة الحياة التى امدوا بها ابناء اخواتهم البواسل الجديرين ببركاتهم . ويرجع كل ما تتسم به حفلات (البوتلاتش) Potlatch من حبور الى هذين القصدين (3) .

تلك حركة العشائر التى تشكل المجتمع والتى هى ، بالتبادل ، امومية وابوية (4) .

ولكن ينبغى ان نلاحظ ، فى هذا التبادل والنمو ، ان كل عضو يحتل مكانا محددا تحديدا واضحا لا يستطيع معه ان يحتل مكانا آخر . ففتيات بطن fraternité يتزوجن فتيان البطن المقابل . ويسهر الاخوال على امتداد قناة الحياة فى انسجام . كما يعمل الرؤساء لتنظيم المجموع احسن تنظيم . وسرعان ما يتبدى لنا من هذا الاتصال سر دوام العشيره . ذلك انه ليس لاى عضو فيها وجود لذاته ، اى ليس له وجود خاص . فهو دائما عنصر فى ثنائية ما ، اما ثنائية ابن الاخت مع الخال ، او الجد مع الحفيد ، او الاب والابن الخ . ولكل ثنائية كنهها الخاص . ويعبر

(1) انظر الفصل التالى وبالاخص بدايته .

(2) انظر بالخصوص (ف 5 ق 4) وكذلك :
M. L., (1953)a, p. 148

(3) يقام حفل (البيلو Pilou بعد ميلاد عدد من الاطفال . ويحضره اخوال الابناء وتقدم لهم الهدايا . ويعطى الاخوال هدايا صغيرة للاطفال ثم يتهافتون على بيوت مضيفيهم ويأخذون كل ما يعجبهم ، كما يأخذ نساؤهم كل ما يردن من القرية وينتزعن زينة الرجال من ريش وقبعات الخ . ويرقصن ويرفعن ازرهن ليمجدن الباب الذى خرج منه الوليد الى الدنيا . وتهتاج العجائز ويتسلقن الكوخ الكبير الى قمته ويزحن اعواده ليسيل من بينها بولهن الذى يبارك به الاحفاد .

انظر (ف 8 ق 4 و ف 12 ق 1) و M. L., (1953)a, pp. 139-140

وارجع الى الملحق الثامن فى شأن حفلات (البوتلاتش) .

(4) لان للعشيرة الواحدة وجهين : فهى امومية بما تعطيه من زوجات او امهات للعشيرة المقابلة لها ، وابوية بالنسبة لابنائها الذين لا يتزوجون داخلها . ولا يتغير حال العشائر لان الزوجة تقطن مع زوجها (انظر الملحق الخامس) .

عنها بأسماء مثناة . فبينما نحن لا نرى فى الثنائية الا فردين يرى الكاناكى علاقة ، ولذا ينبغى ان نعرف هذه الكنهيات لنفهم بنية تلك المجتمعات .

ثنـــائيـــة ، تساوى ، تمـــاثـــل (1)

بما ان الكاناكى لا يحسن التعميم كما نفهمه يضطر فى حديثه الى ان يعين بالتوالى اماكن الاشياء والناس الذين تمر صورهم بذهنه . ويستعين فى ذلك بعدد من الادوات التى تزيد الجملة تدقيقا وتبين الاتجاهات وتفسح المجال للفنا وترفع آخرا ، بل وتدل كذلك على نطاق الثنائيات والتساويات البشرية * وتكون هذه الدلالة الخاصة بواسطة المثنى .

ويتضح لنا هذا الدور بمثال معروف : يأتى جد وحفيده ويقفان بطرف الممر . فيراهما صاحب المكان ويناديهما :

Nedui dui duarii dui ke Asawa

---

(1) Dualité, Parité, Symétrie ، وملخص القسم هو ان اللغـــات الكاليدونية تضم عددا من الفاظ القرابة والمصاهرة فى صيغة المثنـــى او الجمع مثل الحفيدين للجد وحفيده وهكذا . وتدل على ارتبـــاط فرديـــن برابطة عضوية او بتقابل فى الوضع .

« ولا يمكن ترجمتها ألى الفرنسية ، بل انه يعسر ادراك معناها » ولهذا اضطر المؤلف الى الاطالة فى شرح هذه الطريقة التى هى فى العربية من باب التغليب الذى عده النحاة سماعيا فى « الابوين » و «القمرين» الخ.

ويحرص (لينارت) على التفريق بين المثنى الذى يدخـــل فيـــه لفظ «اثنين» وبين الذى يصاغ بدونه ، وانما يضاف اليه كلمة «شىء» وقـــد يكون المثنى كذلك من غير لفظ الاسمين الداخلين فى التثنية .

والطريقة التى يضاف فيها «شىء» اقدم من الطريقة الاولى التى هى مستوردة . ذلك ان الكائن المنفصل ذا الوجود الذاتى لا يعقل وجوده فى العالم الكاليدونى . فلا ينادى الفرد الا باسم علاقته بغيره . ووجوده الذاتى تابع للاخرين . فهو مشارك دائما فى شخص آخر او شىء آخر .

انظر المدخل فى موضوع الطبقات الثقافية واقدمهـــا (ق 4 — ب) وفيما يكتسيه هذا القسم عند (لينارت) من صبغة بنيوية (ق 5) .

* نستعمل هذين اللفظين فى الظروف التالية : ثنائية ، عنـــد مـــا يبدو ان اساس العلاقة عضوى كما بين الام والابن والاخ والاخت . وكذلك فى مستوى الاب والابن والزوج والزوجة ، ونعبـــر بالتساوى Parité عند ما يكون عنصران فى حالة تبادل réciprocité ومتساويين فى الحقوق. وكل واحد منهما نظير للاخر ، مثل الخال وابن اخته . وقد استقيت كل هذا القسم المتعلق بالاسماء المثناة من مقالنا :

«La Personne Mélanésienne, in Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes, 1941-1942.

وتعطينا الترجمة الموازية لنص هذه الجملة ما يلى :

nedui = مجموع رجلين فى المكان ، يقع عليهما النظر ، وتربط بينهما علاقة .

dui = حالة رجلين مرتبطين بعلاقة

duarii = (dua arii) اما dua حالة رجلين مرتبطين بعلاقة القرابة و arii = مقدس ، والمعنى : اخوان ،

dui = حالة رجلين مرتبطين بعلاقة ما .

asawa = من آساوا ، اى العشيرة او الربوة او الناحية التى تحمل هذا الاسم .

ويمكن ان نصوغ هذه الترجمة الحرفية فى الشكل التالى : مجموع التساوى ، التساوى العام ، تساوى الاخوة ، التساوى العام فى (اساوا) (1) Asawa

وهكذا يتضح لنا كيف يسير تفكير صاحب المكان ، فأمامه منظر مجتمعى ويلاحظ فيه تساويا . ولكى يدرك هذا التساوى ادراكا دقيقا ويعرف هوية الشخصين ينصب علامات فى هذا المجموع على غرار ما يصنعه المساح بشواخصه . وهذه الانصاب التى يضعها هى المثنيات : dui, dui, dui وهكذا يقارن بين الزائرين ويحددهما ويسميهما باسم اصلهما فيبدو ان له فى مكانهما الصحيح ، ويمكنه حينئذ استقبالهما . ان المثنى يساعد الكاناكى اذن على تحديد التساويات البشرية فى مختلف الميادين المكانية والمجتمعية والنسبية (2) .

ونفهم حينئذ لماذا يحاول الكاناكى فى كلامه العادى ان يحدد التساويات التى يلاقيها كل لحظة فى الحياة بطريقة اوجز من الاولى وبالتالى اكثر منها اضمارا . فيدل عليها بصيغة مبسطة هى صيغة المثنى. ويلعب المثنى دورا خاصا فى الانساب القديمة التى تدل بلفظ واحد على تساوى الجد وحفيده ، او الخال وابن اخته او الخالة وابن اختها . وثنائية

---

(1) او : « انتما الرجلان ، رجلان ، اخوان ، رجلان من (اساوا) : فالاهلى يقلب المثنى وينظر اليه من جميع جوانبه ، وهذا اسلوب يستحيل محاكاته » انظر : M.L., (1953)a, p. 189

(2) فالزائران متساويان فى المكان الذى جاءا منه : (اساوا) وفى العشيرة (اساوا) كذلك ، وفى النسب لان الجد والحفيد يعدان اخوين ويشكلان كنها واحدا (انظر الملحق السادس) .

الام مع الابن ، والاب مع رجل من سلالته ، اى الابن الخ .. ولا يدل هذا اللفظ ولا يفهم منه لا هذا ولا ذاك من الشخصين ولكن ، الرابطة التى تجمعهمـــا .

ان الكاناكى الذى لا يدرك الاشياء باستخدامه عقلـــه فى مستـــوى المعرفة ، وانما يدرك مباشرة باستجابة وجدانية ، لا يعى هذا او لا ذاك من الشخصين ولكى يعى شخصا ثالثا يعرفه بما ينسب اليه من صفـــات . وهذا الشخص الثالث يشكل كنها خاصا : هو الخال وابن الاخت او الجد والحفيـــد اللذان همـــا فى نظرنـــا اثنان قطعا ، ولكنهما يشكـــلان فى نظر الكاناك كلا متجانسا (1) . انهما عنصران فى تساو Parité واحـــد ، ولا يتألف اللفظ الذى يدل عليهما من اسميهما مقرونين ، ولكن ، يثنـــى اسم احدهما فقط ، وهكذا نجد اما :

duaêri = الحفيدان ، اى الجد والحفيد

duamara = ابنا الاخت ، اى الخال وابن اخته

lue föen = فى لغة (ليفو) Lifou الزوجتـــان ، اى الزوجان وامـــا عكس ذلك فى جزر (فيجى) Fidji حيث يقال عن الجد والحفيد الجدان، وعن الخال وابن اخته الخالان .

وهذا التركيب ليس بعيدا عما هو معروف فى اللغات العتيقة الهندية الاوروبية التى يدل فيها المثنى على الشىء المذكور باسمه ، اما العنصر الثانى الذى يفترض انه معروف فيبقى ضمنيا * غير ان اختيـــار اللفظ

---

(1) يدخل هذا اذن فى نطاق النظرة الكلية عند الكاناك والتى سبق الحديث عنها فى المدخل (ق 3 — 2) .

* نشكر السيـــد M. J. Bloch الـــذى دلنـــا على ذلك . ففـــى السنسكريتية يطلق اسم ميترا Mitrâ على ميترا من حيث هو مزدوج اى : ميترا وفارونا varuna ويطلق (اهانى) Ahani على النهـــار بوصفه مزدوجا ، اى النهار والليل ، ويدل اسم Kastor فى الاغريقية بوصفه مزدوجا على Kastor , Polydeuks انظـــر :

Gauthiot, du nombre duel, dans Festschrift V Thomson, page 131, 132

(نلاحظ ان ما قاله المؤلف عن (اهانى) يدخـــل عندنـــا فى اسماء الاضداد فهو شىء آخر غير التغليب المتقدم ذكره . و (ميترا) و (فارونا) من آلهة الهند ويقول عنهما (دوميزيل) G. Dumézil انهما مرتبطان اشد الارتباط فى الرج فيدا . وان اسميهما لا يشكلان فى الغالب الا كلمة واحدة مركبة . ولكنه تركيب من نوع خاص يتحدى كل ترجمة حرفية ، اذ يثنـــى اسم كل واحد منهما بواسطة المـــدة فى الاخـــير فيقـــال Mitrûvarunâ =

المحتفظ به راجع فى ميلانيزيا الى ضرورة ليست من شأن النحو .

ففى الطريقة الاولى التى هى اكثر عموما لا يرجع فى تحديد هـــذا العنصر الى الاولية فى القوة ، فالنساء والاطفال وابناء الاخت هم الذيـــن يمثلون طاقة الحياة والواقع المدرك من خلال الرموز الطوطمية . ذلك ان تفكير الكاناك خاضع للاسطورة فى سعيه لادراك المجتمع . وكأن الاسطورة تخلص العناصر الجوهرية وتركبها كما يفعل الحفـــاز Catalyseur * ثم لا يحتفظ منها ، عند الصياغة فى الكلام ،الا باسم واحـــد هـــو الاسم المتضمن للواقع الاسطورى الذى هو منبع الحياة وامل الحياة ، اى ذوى الرحم والاطفال . وهذا من اللباقة فى صياغة المفاهيم صياغة صادرة كلها من الوجدان . ويتجلى لنا ، من خلال هذه الصياغة ، الفكر الذى دبـــر نظام المجتمع الميلانيزى كله ، هذا المجتمع القائم على احترام دوام الحياة

وفى الطريقة الثانية يراعى اسم الجد لا اسم الطفل . كمـــا يبقـــى اسم ابن الاخت غير ظاهر بينما يثبت اسم الخال الخ . وهكذا نجـــد فى (فيجـــى) :

Veitukani = فتساوى الجد والحفيد يصاغ من Tuka التى تعنـــى الجـــد

= ويعنى ذلك ((مترا) الذى هو احد اثنين وفارونا الذى هو الآخـــر مـــن الاثنين ؛ انظـــر : G. Dumézil, (1945), p. 21

امـــا Kastor و Polydeukes فهما امـــيران جعلت منهمـــا الاسطورة اليونانية بطلين ابنين لزيوس Zeus ، ثم رفعا الى السماء واصبحا يشكلان برج الجوزاء) .

* « اذا اخذنا هضمين Pepsine الدجاج ولقحنـــا بـــه مولـــدا للهضمـــين Pepsinogène لدى الخنزير ، نتج من هذا المولد للهضمين هضمين الدجاج .. » ان المدة المتكونة مماثلة للمادة التى استعملت حفازا Catalyseur

Rostand, virus et protéines, Revue de Paris, 1939

وللنحويين ، ولا ريب ، الفاظ دقيقة لتفسير تأثير العناصر فى صياغة الافكار وبالتالى صياغة الالفاظ . ولكنا رأينا ان الاسلوب البيولوجى يسمح لنا ، على طريق القياس ، بالتعبير عما نريد قوله .

Veuvungoni فتساوى الخـــال وابن اختـــه يصـــاغ مـــن vungo
اى الخـــال *

ويظهر انه قد حدث تحول فى تفكير اهليى هذه الجزر فى نفس الوقت الذى اعطى فيه المجتمع الاولية لعنصر القوة . فتاريخ (فيجى) يبين لنـــا بالفعل ان الثقافـــة البولينيزية جاءت وغطت الاساس الميلانيزى القديم ، فأصبحت اسطورة القوة والالهة تقوم فى الفكر بدل الاسطورة الطوطمية بعمل الوساطة . ونجد هنا ايضا الطريقة المتقدمة اعلاه فى صياغة المفاهيم، وهى صادرة كذلك عن الوجدان ، ولكن الوجدان يتضمن هنا من الجلال اكثر مما يتضمن من اللباقة (فالطوائف والملوك الفيجيون مرهوبون) (1) وينشأ من انطوائه على نفسه النزوع الى المحافظة وجلالها وتصلبها ، ولا يطفح كما كان من قبل بازدهار الحياة .

ويمكن ان نظن ان الذى يملى صياغة هذه الاسماء هو الاهتمام بعدد اثنين والحرص على ابرازه للانظار . فالمثنى بالنسبة الينا يعنـــى دائما اثنين . ولكن ليس للفظ اثنين عندنا الا مفهوم واحد ، هو مفهوم العدد من 1 + 1 . وهناك جانب آخر يوجد فيه اثنان دون ان نتصورهمـــا بهـــذه الطريقة الحسابية . فنحن لا نفكر بوجه خاص فى اثنين عند ما نقول انت وانا او ثانى الربان Second du navire فعدد اثنين متضمن بالضرورة فى مثل هذه الصيغ ، ولكن ليس من اللازم ان نستحضره فى الذهن (2) . ونلاحظ فى عدد من لغات ميلانيزيا طريقة فى التعبير مماثلة لما عند الكاناك، فهى لا تدل فى المثنى على اى عدد ، اى لا وجود للفظ اثنين فى الكلمة المعبر عنها ، ففى لغة جزيرة (مارى) Maré يفرق فى التعبير بين عدد اثنين وبين المثنى . فكلمـــة Rue تعنـــى عـــدد اثنـــين و Bushengone

---

* اصيب حديثا هـــذا اللفظ الاخير ببعض الجمـــود ، فقد كان يعنى من قبل التبادل . وكان الخال ينادى به ابن اخته ، انظـــر :
Hocart, Lau Islad p 33
(يقارن هذا مع الكلمة الالمانية Enkel التى تعنـــى ابـــن الاخت والحفيد وقد جاءت من اللفظ اللاتينى Avunculus
وهذه الطريقة شائعة عند الشعوب البدائية ، انظر 157 (1967)
M. Mauss

(1) فالرئيس فى فيجى يمثل الاله ، بل انه فى الواقع اهم من الالهة ، ويمكن ان يحل محلهم فى تقبل الهدايا . وجسده ، وبالاخص منه الراس ، مقدس ، ومن مسه او اكل فى آنيته او لبس ثيابه جر على نفسه المرض ، واذا حلق شعر رأسه اكل ضحية بشربة تقدمها عشيرة معينة ليتقى بهـــا اخطار الحلاقة : انظـــر J. Frazer, (1923)), pp. 191. 218
H. Hocart, (1938), pp. 134. 160-161

(2) فاللفظ الكاناكى de, di الخ . الذى نترجمه بلفظ « اثنـــين » ينطبق على كل له قيمة كيفية لا كمية . انظر : Métais. (1956), p. 13

هى المثنى ، اى تدل على الشخصين او الشيئين الاثنين . ولكن يجب ان نعرف كيف تنتقل هذان اللفظان فى المكان والزمان . فذاك ما يمكن ان يدلنا دلالة دقيقة على معناهما الاصلى ويلحق بالاسماء المثناة فى جزيرة (مارى) Maré ، بدل الجذر العددى ، لفظ ace الذى يعنى بالضبط : شيئا فى ذاته : اى موضوعا objet فيدل اعيننا اذن ، فى مجمـوع اشيـاء متماثلة ، على الكنه . فأهل (مارى) لا يصوغون اسماء يمكن ان تترجم ، كالاسماء المذكورة آنفا ، بالاثنين ، الجد والحفيد او الحفيدين ، بل يكتفون بقولهم الشىء الحفيد ، الشىء ابن الاخت .

ace buaien = الشىء الحفيد ــ الكنه الجد الحفيد

ace anuen = الشىء ابن الاخت ــ الكنه الخال ابن الاخت .

ace tenen = الشىء الطفل ــ الثنائية الام الطفل .

ان الثنائية والتساوى واضحان اذن فى ذهن الاهلى سواء عند ما يدل على علاقة الشخصين بعلامة «شىء» او بعلامة «اثنين» ، ولا يستلفتنظره الا العلاقة الموجودة فى ace ، اى شىء ، او فى du ، اى اثنين : فالشىء هو ان الحفيد يتضمن الجد . وابن الاخت يتضمن الخال ، فكـل واحد مكمل للاخر . ولا يستخلص الكاناكى من ذلك ان العنصرين يشكلان كنها . وانما « يعانى » و « يحس » العلاقة التى تربط بينهمـا ويعيهـا ويسميهـا .

وربما امكن ، لتسهيل فهم هذه الكنهيات ، ان نقارن احدهـا على الاقل بطريقة فى الحياة متعارفة بأريافنا . فنحن نلاحظ فى الاماكن التى بقيت فيها الاعراف متسمة بالبساطة ان الرجال والنساء يعملون فى المزرعـة بينما الجدة العجوز تحت اشجار الحقل وبيدها تريكو تنسجه ، وبالقرب منها طفل او اثنان ، وحولها بعض الطيور او عنزة ترعاها . او بينما الجد مع ولد او اثنين والابقار التى يحرسها فى المرعى . ان هاتين الجماعتين من المناظر الحية فى اريافنا . حيث يبدو شبح الشيوخ والعجائز والاطفال الصغار وهم منصرفون جماعة الى بعض الاعمال الصغيرة التى لا يحفل بها الكبار . وكذلك يعيش الجد والحفيد فى الجزر الميلانيزية على بساط العشب وفى ظلال اشجار النارجيل . هما حاضران بالقرية بينما جميـع الكبار فى الحقول او يصيدون فى البحر . وتجرى حياتهما فى اطار واحد ، الا ان احداهما صاعده بينما الاخرى تهبط وتجود بكل ضيائها لتنير طريق هذا الصعود . انهما كنه entité ، ويشكلان فى عين الجميع تساويا . ولا

يحتاج احد الى عدد اثنين للدلالة على هذا الشبح الماثل فى المنظر الطبيعى، اى هذا « الشىء الجد والحفيد » فالعلاقة التى تربط بينهما صورة لدوام المجتمع (1) .

وليس من الضرورى حقا ادخال الجذر العددى فى صيغ المثنى للتعبير عن هذه الاشكال من التساوى . فربما ابدت لنا الدراسة العميقة ما لهذه الجذور فى اللغات الميلانيزية من صبغة اجنبية . فكل هذه المثنيات التى يدل عليها بـ mu, li, lu, du الخ . من اصل اندونسى (2) . انها آثار شعب يستعمل العدد فى لغته وهاجر الى الجزر الميلانيزية . وتشهد العبارات القديمة مثه « الشىء الجد والحفيد » بأن الميلانيزيين لم يكونوا محتاجين فيما مضى الى عد المجموعات الصغيرة التى يعبرون عنها ينبغى ان نتصور شعبا لا يعرف الحساب وانما يحكم حسب المسافات او القيم على غرار الراعى الذى لا يعد اغنامه ومع ذلك يعرف اذا ما ضاعت منها واحدة (3) ، شعبا لا يرجع فى ذهنيته بكل شىء الى مفهوم الواحد ، وربما كان لهذه المثنيات الميلانيزية الغريبة دلالة ينبغى استخلاصها .

ذكرنا ، فيما سبق ، ما للثنائية من دور عظيم فى تفكير الكاناك . وقد ادى الامر بـ (ليفى بـرول) الى ان استعمل عبارة : الثنائية ــ

---

(1) الجديرى فى حفيده تجدد كينونته ، والحفيد يكتشف شخصيته عند اتصاله بالجد ، كما ان الخال يرى سيل الحياة ينبثق من جديد فى ابن اخته ، ويرى هذا فى خاله انه مستودع مقدس يحل به هذا السيل . انظر:

M. L. (1953)a p. 56

(2) ارجع ، فى شأن آثار هذه الهجرة الى المدخل (ق 4 ــ ب) .

(3) يشير الى ما ذكر عن « المجتمعات المنحطة » من انه لا يوجد عندها اسم الا لعددى واحد واثنين واحيانا لثلاثة ، اما ما وراء ذلك فيقولون عنه « كثير » . وهذا لا يعنى انهم لا يستطيعون ان يتجاوزوا ذلك فى العد . فهم يعدون بطريقة يمكن ان تسمى عينية .

وقد ذكر المؤلف ، فى قاموسه ، اسما لعدد خمسة وعدد عشرة وعدد عشرين ، وهذا الاخير هو اسم Kamo اذ ان الكناكى يدل على العشرين بأن يقف على رجليه ويداه مفتوحتان . انظر

L. B, (1912), pp. 204-219

الوحدة (1) . ويوجد فى جميع الميادين الميلانيزية هذا الجانب من الاشياء ، وهو سيرها مثنى . فالاستاذ الامريكى (كراب) Krappe الذى حاول ان يضع الفرنسيــة ميثولــوجيــا عالميــة ، قــد لاحظ ما للميثــولوجيــا الميلانيزية من صبغة ثنائية غريبة . اذ لا تخلو ابدا من ذكر اخوين او اختين او رجلين * وملاحظة (كراب) صائبة ، ولكنها لا تدهشنا ، فنحن نعلم حقا ان المجتمع يقوم فى ميلانيزيا على التساوى ، ولكن مــن العسير ان نفهم الى اى حد ليس للواحد عند هذه الشعوب صفة الوحدة ، فمميزه لديهم هو انه الغير .

فالرجل يقال عنه الرجل الآخر ، وكل بيت فى القرية هو البيت الاخر. ان الاخر جزء من مجموع وجزء من اثنين ، وليست له صفة الوحدة وانما صفة الغيرية ، واسهل من ذلك ان نقول ان الواحــد عنصر مــن زوجين وللزوجين والثنائية فى جميع التركيبات الذهنية عند الكاناك دور الوحــدة الاســاسيــة (2) .

ويتضح لنا بذلك جيدا جانب من لغة الكاناكى فى منطقة (هوايلو)، فهو يتحدث بصيغة المتكلم والغائب فى آن واحد ، فيقول « اعمل هو انا »، او هذه العبارة المحرفة من اللهجة الكاليدونية ونجدها على لسان اهلى من جزر (لويولتى) : « انا هو عمل » بدل : « اعمل » ، وطبيعــى ان

---

(1) يذكر (ليفى برول) ان الاساطير تقدم لنا الاسلاف الاسطوريين كأناس وحيوانات فى آن واحد ، وينتقل هؤلاء الاسلاف من حالة الى اخرى بسهولة عظيمة . وهذا ما سماه بالثنائية . انظر بالخصوص
L. B., (1935), pp. 70, 233 ، 312

* انظــر : Krappe. Mythologie Universelle, pp. 392, 393
(يــقـــــول (كـــــراب) A. H Krappe لا Kraffe كما بالاصل) فى كتابه المذكور Payot, Paris, (1930) « ان مــا يميــز الاساطير الميلانيزية .. عن الاساطير البولينيزية هو صبغتها الثنائية ، ففى ميلانيزيا يتعلق الامر اما بأخوين احدهما حذر ولبيب والاخر بليد، وامــا بجماعة مركبة من 10 او 12 اخا يوجد فى طردائها كذلك هــذا التقابــل الغــريب » .

(2) ليس هناك اول وثان بمعنى الكلمة وانما وحدة بينهما . ولا يمكن ان نقول عن احد الاثنين انه واحد . بل كل واحد منهمــا آخــر بالنسبــة لصاحبه .. فلا وجود له الا بالنسبة للاخر » انظر M. L. (1953)a, p. 198

يكون الشعب الذى لا يستطيع ان يعبر فى لغته بدقة عن ضمير المتكلم عاجزا بالاحرى عن ان يعى الوحدة (1) .

وهكذا يوجد فى كل تقنية الحياة الميلانيزية مفهوم الوحدة فى صورة تماثل Symétrie فقد شكل الزوجان الارض بحيث يريان فيها صورتهما الخاصة . فالمرات التى يمتد بعضها الى جانب البعض تصور الرجل والمراة . والتماثيل القديمة التى توضع بالابواب تمثل فى كل جانب احد الزوجين . والحياة المجتمعية يحدوها كلها نظام التبادل وتزخرفها اللغة بصيغ المثنى .

لقد اعتاد الميلانيزى اذن ان يرى فى الاشياء مجموعات (2) . ولكن المجموع لا يتجاوز فى ذهنه جانبى المتامين والمتطابقين والمماثلين والغيريه وازدواج الجنب ، وهى جوانب من التناوب . واذا جمعناها اعطتنا صورة التوازن . فالتوازن والاستقرار والمعيار اى كل هذه الحالات التى نرجعها بسهولة ، فى ذهنيتنا التى صاغتها ثقافة العدد ، الى مفهوم الواحد يراها الكاناكى دائما مركبة من اثنين وفى صورة تساو او على الاحسن فى صورة تماثل . لان ما يدرك فى التماثل هو العلاقة بين عنصرين هما ، على وجه العموم ، فى وضع متبادل .

ويؤدى هذا ولا ريب الى سوسيولوجيا مغايرة لتى عندنا . وتقوم على التكرار المنتظم لا على العدد ، اى تقوم على ايقاع التعاقب لا على القياس الكمى ، اى سلسلة العلاقات بين العناصر التى يتكشف لنا تماثلها من خلال الزمان (جد وحفيد الخ) (3)

---

(1) اى من لم يع الوحدة فى ذاته خليق بأن لا يعيها فى غيره . انظر (ف 6 ق 5 و ف 11 ق 4) ،

(2) انظر المدخل (ق 3 — هـ) .

(3) يجارى المؤلف قول (هوبير) : « ان وحدات الزمن لست وحدات قياسية ، ولكنها وحدات تكرار منتظم Rythme يعود بنا فيه تعاقب المختلفات دائما الى المماثل » Hubert, ibid. p. 208

ويوضح (لينارت) رأيه فى هذه السوسيولوجيا المغايرة بقوله : « ان الوحدة لا تصدر عند اهل الارض الكبرى » عن الواحد ولكن عن اثنين ... لقد قامت سوسيولوجيا تابعة للثنائية البشرية وتتمثل فى زوج من الكائنات بينهما علاقة تعاقب . والانسان التابع لهذه الثقافة ذات الوحدة الثنائية Binaire قد استطاع ان يتصور الشيء الاخر المنعزل والمنفرد ، ولكنه لم يستطع ابدا أن يتصور الواحد فى ذاته والواحد غير المعين .. ان الشجرة عنده موجودة بفضل عودها وخواصه ، ويوجد الانسان بحكم مشاركاته الظاهرة والخفية وبفضل مقابليه فى العالم الاسطورى » M. L., (1953)a, pp. 198-199 وكذلك المدخل (ق 6 — هـ) .

الربــاط العضــوى

والربط الاسطورى فى القــرابــة

ان الاسماء المثناة تقدمنا كثيرا فى فهم المجتمع ، ولكن تعودنا للروابط العضوية فى القرابة قد يفسد ابحاثنا وتبقى بدون اساس ثابت ما لم تقرن بالملاحظة اللغوية .

لنأخذ مثلا كلمة ابن . فنحن نقول ان ابن الاب يتزوج ابن اخت ابيه، او ان الاب والابن يشكلان كنها يعبر عنه باسم مثنى الخ . ولكــن ذلك لا يصح الا اذا شرحنا الكلمة التى نترجمها بابن . فالابــن يسمــى باللغــة الميلانيزية O وترك اللفظ القديم Ole لابناء ذوات الاربــع الكبــيرة التى جلبها الاوروبيون . ولكن جمعه Pale ما زال يدل دلالــة تشريف على ابناء البشر . ان Ole و Pale كلمتان مركبتــان مــن O وتعنى رجل ، او من جمعها pa ثــم مــن Le اى نتاج . وتعنى عبارة Ole pani e رجل تنتج ام اياه « فهذه اللغة لا تقول اذن بالضبــط ان للمرأة ابنا ولكن ، انها تنتج ثمرة ، اى رجلا ، والشأن كذلك فى المثنى : Duanoro الذى يدل على كنه « الاثنين الاب والابن » ولكن ليس فى هذا اللفظ ذكر لا للاب ولا للابن ، اذ ان oro هو الرجل فى استمراره الزوجى الاخوى او الابوى، فالارملة التى تبكى زوجها تصرخ قائلة : .. Au ora nya واها يا اخى (1) ان Oro تعبر فيما يتعلق بالاب والابن عن نظــرة * تجمع الجيل الصاعد والجيــل الهــابط . ولا يوجــد فى الفــرنسيــة اى كلمة يمكن ان تؤدى هذه الصورة .

ونلاحظ فى هذه الامثلة نقص ترجمتنا . فحيث نتحدث نحن عن الاب والابن يتحدث الميلانيزى عن رجلين من جيلين اثنين . وحيث نرى علاقات البنوة يرى هو علاقات مجتمعية . نشهد نحن منظرا عائليا ويبصر هو منظرا مجتمعيا . اننا نتبع حسب تصميم معين علاقات عضوية . اما هــو فيعين

---

(1) او بالتدقيق : « واها يا اخى الشقيق وابى وابنى »

* neduanoro الاثنان الاب والابن ، الرئيس البكر والرئيس الاصغر ، اى مجموع اتصال واستمرار ، لا علاقة ابوة وبنوة بمعناها الحقيقى .

علاقات يعتبرها بالرغم من وضوحها اسطورية مثل العلاقة بين الاب والابن والزوج والزوجـــة (1) .

ان التصميم السوسيولوجي الذى وضعناه وظهر لنا واضحا لا غبار عليه قد صار يبدو الان وكأن هالة اسطورية تحجبه . انه يكشف لنا عـــن مجتمع لا يتركب من آباء وابناء بمعنى الكلمة ، ولكن من رجال ونساء توجد بينهم وجدانية العلاقات المجتمعية والاسطورية التى تصنفهم فى تساويات مختلفة ، اكثر مما توحد بينهم وجدانية الروابط العضوية * .

بنيـــة المجتمـــع

ان ذلك التكرار المنتظم الذى يرجع امره فى ذهنيتنا الى اثنين قــد لاحظناه عند ما راينا الشخص ينتقل ، عند ما يكون فريسة رغبة او هم ، الى زمان الهه او طوطمه والميدان المكانى ــ الاسطـورى الذى تجـرى فيه الحادثة التى ستجعل هذا الشخص ممتلئا قوة هو كذلك الميدان الذى يمتزج فيه الكائن الاسطورى والكائن الانسانى ويصيران كائنا واحدا .

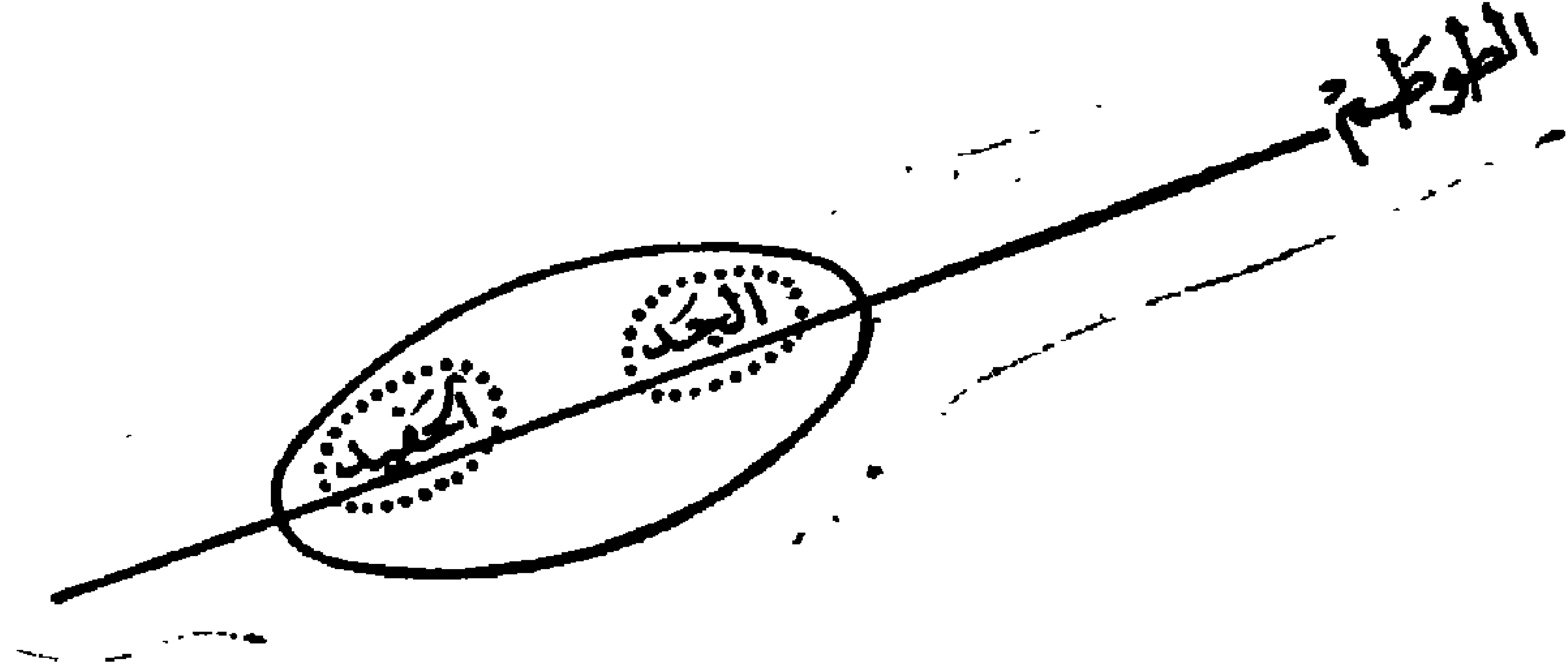
ان مسقط هذا الميدان الذى كنا نبحث عنه من خلال المجتمع يظهـر لنا الان ويتجلى رسمه من خلال هذه الحقائق المجتمعية التى تكشف عنها الاسماء المثناة . فالخط الساقط من مكان الحادثة الطوطمية او غيرها ، اى

---

(1) « ان عددا كبيرا مما وقع فيه الانثربولوجيـــون الاولـــون مـــن صعوبات وعدم الفهم جاء من كونهم يعدون القرابة المجتمعية والقرابـــة البيولوجية متطابقتين ، مع ان القرابة الثانية ليست ســـوى مـــادة أولى تتناولها المجتمعات بطرق مختلفة . وهذا امر جوهرى افادتنا به الابحـــاث الحديثة . فقد يهمل مجتمع قرابة بيولوجية ، او « يخلق قرابة » بواسطة عـــدة تقنيـــات مجتمعيـــة » . انظـــر J. Poirier, (1968), p 932

* لو وضعنا تصميما يبين هذه العلاقات فقط لكان نموذجا لكـــل مجتمع . وبعد ان كتبنا هذه الاسطر سنة 1942 حاول (الم ليفى ستروس) M. Lévi-Strauss ان يعبر عن هذه التصاميم بخطـــوط بيانيـــة فى مقالـــه :
« L'analyse Structurale », dans Revue Word. Août 1945
(اعاد (ليفى ستروس) نشر هذا المقال ضمن كتابه القيم :
Anthropologie Structurale, plon, Paris, 1958. وارجع فى شـــأن ذلك الى المدخل (ق 5)) .

الصادر من زمان الطوطم ، هذا الزمان المرجع الى الحاضر ، يخترق طبقات الاجيال الحية ويجمع السلف والذرية ، سواء كانت الذرية مباشرة او جانبية ، اى يجمع الجد والحفيد (شكل 8) والخال وابن الاخت .



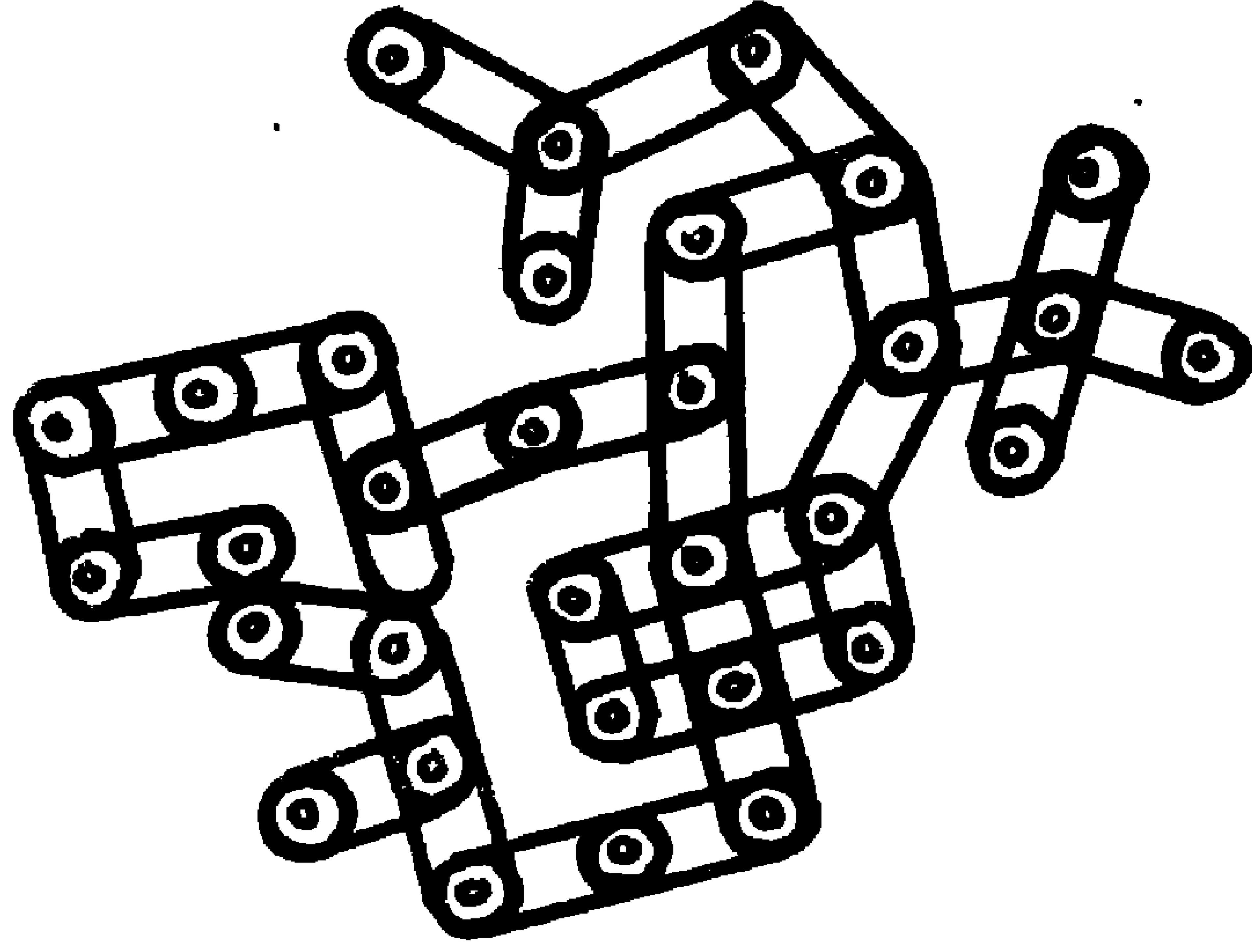
شكل 8 — ميدان مكانى — اسطورى

وهكذا يكونان مجموعا اسطوريا متماثلا . وتساويهما يحدد لنا المكان المجتمعى — الاسطورى الذى ينحصر فيه هذان الكائنان اللذان تبين لنا اتحادهما باسقاط الزمان على المكان المجتمعى (1) . فمن خلالهما ستتجدد بدون انقطاع تلك الحادثة التى تتيح للمرء ان يحيل الى الحاضر زمان الهه او طوطمه وان يجعل هذا الزمان زمانه . ذلك ان الخال مسكن الطوطم ، وسيتجدد هذا المسكن فى ابن اخته . والجد ينتقل الى زملن الاله ، وسيعيد حفيده نفس التجربة . والامر كذلك بالنسبة لكنه « الاب والابن » الذى يدل على الرؤساء .

وقصارى القول ان اسقاط الميدان المكانى الاسطورى الاصلى يكشف عن بنية المجتمع الميلانيزى الحقيقية ، وهى بنية تقوم على مثنى من الاشخاص . ولكل واحد من اثنين علاقة بالاخر . ولو رسمنا هذه البنية على سطح مستو لكانت فى شكل مساحات صغيرة اهليلجية ذات بؤرتين ، وبعضها يركب بعضا وكأنها صورة لنسيج من الخلايا . (شكل 9)

---

(1) « توجد بين الموتى فى العالم الخفى علاقات معينة ، وتنزل من هذا العالم خطوط تجمع بين الجد وحفيده والخال وابن اخته الخ . وهكذا يبدو ان كل واحد من هذه الكنهيات يحدد مكانا مجتمعيا هو نظير لمكان مماثل له فى العالم الاسطورى الخفى . انظر M.L., (1953)a, p. 198



شكل 9 ـ تراكب الميادين المكانية الاسطورية
وكأنهـا نسيج من الخلايـا

انها بنية ثنائية ، وتعطى لهذا المجتمع شكله . وتكشف لنـا عـن الواقع الذى يقوم وراء تدفق الحياة الامومية . فالاساس العضوى يدرك بواسطة الاسطورة الطوطمية او السلف المؤله الذى يدركه المرء اثنـاء انتقاله الى زمان الاله . ان هذه التساويات تدخل تحديدات فى المجتمـع الغفل من كل تعيين ، وهى تساويات لا تمتد الى غير نهاية ، فهى محصورة فى مكان معين يشغله احياء العشيرة وامواتها . وتسمح بلحظـات مـن «الركود» اللازم لحياة العشيرة ، وتشكل دعائم تقوم بفضلها تطابقـات ولقـاءات ، وتنسدقنوات وتتسع امكنة ، وينشأ عنهـا فى نهايـة الامـر نظـام مجتمعـى (1) .

ولا يمكن ان ننسى هذا التصور الاسطورى الذى يصدر عنه المجتمع فالكاناكى لا ينساه ويرجع اليه كل حين .

الكـوخ والنصـب

لنأخذ الان الخط الساقط الذى حمل معه بعض النـور الى كتلـة الجماعة . ولندعه ينزل الى ان يبلغ الارض ، فسنـرى انـه يصـل الى المسكن ، ويجمع فى خط واحد بين الكوخ والنصب (شكل 10) .

وكما ساعدنا هذا الاسقاط على ان نميز فى الجماعة ميدانا مجتمعيا ـ اسطوريا استمد منه المجتمع بنيته نلاحظ هنا انه يوجد حـول هاتـين

(1) ارجع الى المدخل (ق 5) فيما يتضمنه هذا القسم ، كذلك ، من اتجـاه بنيـوى .

النقطتين ، اى الكوخ والنصب ، اماكن مقدسة مختلفة ، ويتناسق فى الواقع ميدان مكانى — اسطورى يوضح لنا ما للمكان من معنى ضيق عند هؤلاء الناس . فهم يقدسون من رابية الكوخ خلفها ، لانه مقر الطواطم . ويحمل جانباها عددا من الركائز التى لها علاقة بالزراعة ، وفى مقدمها بالقرب من مدخل الكوخ احجار مقدسة ونصب ، وبجانبى الباب نباتات رمزية ، وامام الكوخ ساحة Le boe Kase عارية مكنوسة وقد غرزت بها اعمدة كبيرة . ويقع نصب العشيرة فى اجمة يعنى بها كما يعنى بركن خاص فى البستان . ومما يلفت النظر ان كوخ العشيرة والعشيرة ذاتها



شكل 10 — الخط الساقط الى الكوخ والنصب

والنصب تحمل كلها اسما واحدا هو Moaro (1)والنصب وحده هو الذى يدل عليه بصيغة الوصف * Kamoaro اى الذى هو moaro كأنما يراد بذلك الدلالة على ان وجود العشيرة وكوخها المركزى لا يكمن حقيقة فى مقدارهما الظاهر ، ولكن فى الواقع الذى يدرك فى النصب ، ويستمد منه اهل العشيرة كل اطمئنان وكل دينامية — ويطلق سكان الناحية على المكان الذى يضم مجموع الكوخ ونصبه ، والذى هو مركز كل مواضع السكنى ، اسم ne pèneva اى صميم البلد ، ويعنى

---

(1) للعشيرة فى ذهن الكاناكى ، صورة ثلاثية :
فالمسكن هو مسقطها فى المكان .
والجماعة التى نسميها عشيرة هى مسقطها فى المجتمع .
والنصب مسقطها فى العالم الخفى .
وتجمع هذه المفاهيم الثلاثة فى لفظ moaro M. L., (1953)a, p. 40

* انظر : Gens de la grande terre, p. 28

ان البلد كله مرتكز على هذا المكان وصادر عنه . الا ان البلد ذاته ليس بمكان خال ، ولا يوجد فى كل موضع ، فهو لا يوجد الا فى المواضع التى يعيش بها الاحياء فى علاقة بالعشيرة الاصلية ، وينتهى حيث تنتهى هـــذه الجماعات . اما المنظر الطبيعى حوله فيختفى فى غيوم العالم الاسطورى .انه Kaxo اى مكان الارواح . فمفهوم البلد عند الكاناك يطابق اذن بعض الشىء مفهوم المكان . وقد حددنا هذا المكان (انظر اعلاه ص 165) بأنــه « مجموع المواضع غير المتجانسة التى يحس بوجودها عن طريق وجـــود الجسد . والبلد كذلك لا يتضمن معنى الاتصال الاقليمى ، ولكنه مجموع الاماكن غير المتجانسة التى تبث فيها الحياة جمــاعات بشرية يوحدهـــا رباط النصب والعشيرة ، ويسمى neva اى مجموع اناس (1) .

وهذه الامكنة المختلفة التى تستمد صفتها من الواقع البشرى الذى تحمله لا يربطهـــا الا النصب ، فهـــو الـــذى يربطها فى ذهـــن الانسان . انه المكان الذى يلجأ اليه المرء لينساب ببصره مع الخط الساقط من مستوى الطواطم والالهة والذى يخترق الميادين المجتمعية ـــ الاسطورية وما فيها من تساو يلتقى فيه الجيل الطالع والجيـــل الآفـــل ، ثم الكـــوخ الكبير الذى تبحث فيه مصالح العشيرة ، ويصل الخـــط فى النهايـــة الى لنصب الذى يجلس فيه هذا المرء . وهذا الارتقاء الى ميدان الكائنات الاسطورية او الالهة يفسح له المجال ويرفعه الى حيث يستطيع ان يرى فى منظر واحد مجموع هذه الميادين المجتمعية ـــ الاسطورية والاجيال والاكواخ والنصب. ويقوى بذلك فكره ويستطيع ان يحيط بالعالم الذى ينتسب اليه .

يرى الميلانيزى العالم المحيط به اذن فى مظهرين ، احدهما واقعـــى والاخر اسطورى . وهما مظهران يركب احدهما الاخر دون ان تبقى بينهما اى ثلمة تسمح برؤية اى بعد بينهما او عمق يمكننا من التفريق بينهما ، لقد رأينا الكاناكى منزويا فوق رف مخصص فى كوخه لانتظار الالهام بين

---

(1) انظر ما سبق فى المدخل (ق 3 ـــ د) .

اشياء سحرية ، او جالسا بالنصب لا يتحرك وهو ينتظر البخار الذى سيحمل دعاءه ، او متواجدا وهو يصارع الروح ليمسك بـه (1) . كما رأيناه يستشير اسلافه حتى فى الاحوال التى تنتظر فيها الادارة الاستعمارية جوابه (دون ان تتصور اين ذهب يبحث عن هذا الجواب) وبذلك نفهم حقا ان يكون النصب نقطة يستند اليها تفكيره . لانه النقطة التى يرتكز عليها العالم المجتمعى والعالم المكانى . ففى النصب يبحث الكاناكي عن ذاته وحول النصب يتركز مجتمعه ويحفظ نظامه .

---

(1) انظر بالاخص (ف 11 ق 3)

الفصـــل الثـــامـــن

انظمـــة الرئـــاســـة واشكالهـــا الاسطوريـــة

ان بنية المجتمع متركبـــة كمـــا رأينا مـــن الميادـيـــن المجتمعيـــة — الاسطورية ، وبنية المسكن قائمة على الميادين المكانية — الاسطورية . ولكن مجموع هذه الميادين يبقى غير واضح ما لم يبرز منها شخص عظيم يهيمن على تنظيمها ، وهذا الشخص موجود ، ويسميه الكبار باسم فى صيغـــة الجمـــع : Paxani اى الاجيـــال (1) .

ويسميه رفاقه : Orokou اى الابن الكبير والاخ .

وتترجم هذه الاسماء المختلفة برئيس .

يدور المجتمع كله حول هذه الشخصية . فبما انه ابـــن اخت مـــن عشيرة الرحم فهو فخار الدم الاومومى . وبما انه الابن الوارث للاسلاف فهو الضامن لنعمهم . وليست له وظيفة تسيير ، ولا يحكم . ولكن حضوره يجعل الجميع يشعر بواقعية الطواطم والاجداد . فهو يجسد « وجودهم » ويشرف بهذه الصفة على جميع تصرفات العشيرة . ان الكوخ الكبير كوخه، والنصب نصبه . وينيب عنه فى خدمة هذا النصب طريده (2) . ولكن لا يوجد تعارض بين جماعة الرؤساء وجماعة الكهنة ، اذ يستطيع كل امرىء ان يلجأ الى اسلافه . ويسود هذا المجتمع نوع من الكهنوت العام . ان الرئيس يحتفظ اذن بامتيازاته فى نصب العشيرة ، ويرأس الشعائر الدينية عند ما يشاء. ولكنه لا يتعاطى السحر ، وانما يقرب اليه السحرة . فقد خطب الرئيس (مينـــديـــا) Mindia (3) قائـــلا :

---

(1) لقب معناه هؤلاء الذين ينمون ، اى الجيـــل الـــذى يكبـــر ، او الشباب . ثم اتخذ معنى المفرد وركز على الابن الاكبر . انظر :
M. L., (1935)

(2) انظر الملحق السادس .

(3) رئيس (هوايلو) الذى سيتحدث عنه المؤلف كذلك فى القسم الثانى والرابع و (ا ف 11 ق 2) .

— ابحث فى كل اسرة عن اثنين من الرجال يحرقهما الشوق الى التكهن ، ويكونان صدوقين وعرافين ، يلوحان ولا يفصحان ، ويهيئان النصر والكاهن والساحر فى خدمة الرئيس .

نلاحظ اذن ان الدور الجوهرى الذى يقوم به الرئيس يجرى خلال اشكال اسطورية . وينبغى ان نعرف هذه الاشكال عن طريق ملاحظتنا لمختلف انظمة الرئاسة (1) .

فالرئاسة ثلاثة انماط مختلفة .

تصدر السلطة فى واحد منها عن القول .

وتنبثق فى الثانى عن اسطورة يقوم عليها نظام الطوائف .

وترتكز فى الثالثة على المجتمعات السرية والقناع .

وسنسترشد فى ملاحظاتنا بالبحث فى النمطين الاولين :

عن امارات الاحترام التى يعرف بها الرئيس .

وعن انماط العطاء .

وعن وظيفة الرئيس وماهية سلطته .

احترام الرئيس

ليس من لغو القول ان نتساءل عن امارات احترام الرئيس ، فقد دهش الرحالة الاولون الذين زاروا ميلانيزيا من انه لا توجد علامة تميز الرؤساء . وذكر (فوستر) (2) عن احد هؤلاء انه يعيش كسائر مواطنيه.

وقد سمعنا ، بعد مرور قرن على ذلك ، شكوى الرئيس (امان) Amane الذى انف من حمل الشارات التى قدرت الحكومة الاستعمارية ان تعطيها للرؤساء لتجعلهم مراتب وتثير بينهم التنافس (3) فقال :

— شعارات وعلامة لى انا ؟ او لا يعرف الناس انى رئيس ؟

وكان محقا فى قوله ، اذ لا يخطىء احد من المجتمع الكاليدونى فى

---

(1) Chefferies ، وقد اطلق بالخصوص على الانظمة السياسية فى افريقيا .

(2) تقدم ذكره (ف 3 ق 2)

(3) اعطت الحكومة لرؤساء الكاناك قبعات مضفورة وجوانبها صلبة ومفتوحة من الاعلى . ثم اصبحت شارة وراثية للرئاسة ، وهى اليوم نادرة . انظر : M. L., (1932), pp. 301-302 (note)

معرفة الرئيس . ففى اسطورة ان جدا ارسل امراة لتختطف حفيده من قرية بعيدة فاعترضت المراة قائلة :

— وكيف اعرف هذا الطفل ؟

— سيظهر لك بذاته ، فأبناء الرؤساء يمتازون دائما عن سائر الاطفال *.

وانعدام مظاهر الابهة عند الرئيس لا يأتى من جهله بمنزلته ، ولكن من كونه بالعكس متشحا فى نظر الجميع ببهاء هذه المنزلة .

والحق ان الرئيس لا يتميز فى نظر الاوروبيين ، لانه ليس على النمط الذى يتصوره الاوروبى . فينبغى لمن اراد ان تظهر له قامة الرئيس الطويلة ان ينظر الى المجتمع الميلانيزى من الداخل .

ففى القرية بأعلى الطريق وعلى ذروة رابية ينتصب المسكن الرئيسى ، ويسميه الاوروبيون كوخ الرئيس ، ولكن الكاناك يسمونه moaro اى العشيرة وكوخ الرجال واولهم الرئيس ، ويصنع هذا الكوخ من التبن والخشب . ويحمل ، فى اعلى سقفه المخروطى ، ركيزة نقشت فيها صورة ذات وجهين ، هى صورة احد الاسلاف وهو ينعم النظر فى البلاد كلها . وفوق الركيزة سهم مصنوع من اصداف بيضاء . ويوضع العشب الطوطمى فى محارة القمة (1) . وفى اسفل الكوخ بجانبى الباب تمثالان منقوشان بنقش بارز يمثل الزوجين فى الغالب (2) ، وامامهما نصب صغير ، وبداخل الكوخ تماثيل غريبة ، هى ركائز منقوشة وموضوعها دائما واحد . فهى وجوه مختلفة تمثل السلف وتدل على حضوره (3) .

---

* Documents Néo-Calédoniens p. 119

(1) ترتب الاصداف حسب حجمها ، واصغرها فى الطرف . واذا ولد طفل رجا الناس بركة العشب الطوطمى للمولود الجديد . انظر
M. L., (1932), p. 496 ; (1953) a, p. 26

(2) وقد يمثلان السلف ، فيحس هذا بأيدى ذريته تتكىء عليه انظر
M. L., (1953) a, p. 35

(3) ان تماثيل الاموات لا تصورهم فقط ، بل تلعب دور بديل حقيقى وتعفى الميت من العودة فى صورته العظمية ورائحته الكريهة . وعند ما تنصب وينتهى الحداد يدعى الميت لمفارقة الناحية التى تخشى فيها روحه. فتمثاله يكفى لابراز حضوره الواقعى . وينقل (ليفى برول) ما يذكره (لينارت) عن مغزى هذه التماثيل المختلفة فى كتابه
(1938), p. 240-241

ويتطلب بناء الكوخ الكبير جهودا تدوم ثلاث سنوات او اربع ، ويحتفل الناس بتدشينه (1) ، ومما يسترعى النظر ان التماثيل اول ما يتخطى عتبة الكوخ . فبما انها تضمن دوام حضور السلف تكون جديرة بأن تدشن العلاقات التى ستجمع منذ الان بين تماثيل الاسلاف والاحياء . فيدخل النحاتون ويجلسون ثم يضربون ضربا موزونا (2) . وحينئذ يدخل الرجال الى الكوخ وهم يرقصون ويذهبون ويجيئون . وياتون بحركات تمثل اعمالهم ثم يضعون عند رجلى الرئيس يامة وراية من (البالاسور) ويقولون :
ـ لتكن هذه الراية هيكل البيت ، ولتضمن له الدوام والقوة .

وبخطوات الراقصين ترتفع حرمة الكوخ الجديد ، ويصبح مكانا يجلسون فيه حول رئيسهم . ونحن نعلم انه يدخل فى اسم هذا الكوخ moaro كل ما يميز النصب .

وفى ذاخل الكوخ عمود كبير مركزى من نوع العود الذى تصنع منه التماثيل ، ويعتبر فى الغالب رمزا للعشيرة . فاذا تحالفت عشيرتان او ثلاث اشادت كوخا فيه عمودان او ثلاثة ، وتكون هذه الاعمدة من شجرة (الهوب) houp التى تلعب دورا خاصا فى الاساطير ، فكثيرا ما ينزوى فيها الاسلاف بعد موتهم ثم يفارقونها ليؤسسوا عشيرتهم (3) ، ومنها كذلك تولد الرئيس . فهو العمود المركزى (4) ، وفيه تحيا جميع الحقائق الاسطورية التى تمتاز منها شجرة الغابة ، والسلف الذى نحتت صورته فى جانبى الكوخ ، والنصب وكل ما يصور حياة العشيرة .

---

(1) لا يطول بناءه بسبب مواد بنائه . فالعمود المركزى وحده هو الذى يتطلب عملا طويلا . وانما ذلك من اجل اعداد الاقوات اللازمة للاحتفال بتدشينه ، فيوخذ المحصول الزراعى لكل سنة ويزرع فى ارض اكبر الى ان يتم جمع الاقوات انظر : M. L., (1953)a, p. 27

(2) يكون النحات احد حكماء العشيرة المحترمين الذين يستشيرهم ويحترمهم الجميع ، ويحمل افكار الماضى الحية . ومن هذا الماضى يستوحى ومهمته أن يسبغ هذا الماضى على الخشب . وبدخول النحات الى الكوخ يدخل معه الماضى الذى يحمله . وهذا الماضى الجليل الحى هو الذى يجعل ارض الكوخ مباركة انظر M. L., (1953)a, p. 34

(3) انظر ما سبق (ف 2 ق 3) .

(4) واذا مات رئيس البيت قيل « سقط عمود البيت » . ومن المعروف ان العرب يسمون السيد عمودا وعميدا ، انظر
M. L, (1953)a, p. 24

بيد اننا اذا لم نكن على خبرة لا يتبين لنا الرئيس بسهولة من بين افراد الجماعة ، فلا شيء يميزه فى هذا الاطار الاستتيكى الذى يهيمن عليه ، اما اذا استطعنا ان ندخل للساحات التى تحيط بها السياجات (1)، دون ان نبدو فيها غرباء ، ودون ان ينتج عن وجودنا فتور فى تصرفات الناس العادية، فاننا نرى عندئذ فى سائر كاليدونيا الجديدة، ان النساء يزحفن على اربع امام زوج اختهن الاكبر كما يزحفن امام ازواجهن الذين هم فى عداد الاخوة الابكار . ونرى الاخوة ينحنون كذلك امام اخيهم الاكبر .

ويظهر لنا معنى ذلك ، فمن الوقاحة والعصيان ان يتجاوز المرء بقامته هامة البكر الجليلة . واذا جلس البكر بجانب الطريق توقف السير واضطر المارة ، من الاخوة او ابناء الاعمام الذين يسلكون هذه الطريق ، الى ان يقفوا وينبهوه فيهتفون به بلطف :

— ايها البكر ، ارفع نفسك .

اما اليوم ، بسبب الترخيصات الملازمة للانظمة الشديدة القاسية، فان البكر عند ما يسمع هذا النداء يطأطيء رأسه ويتلاشى عن طيب خاطر باغماض عينيه (2) .

ان بكر العشيرة هو البكر فى الفرع البكر من فروع العشيرة ، او البكر فى اقوى الفروع ، انه Orokau اى الابن الاكبر (3) .

ويترجم البيض هذا اللفظ برئيس ، مع انه ذو مضمون حى . ففيه معنى الاخوة والبنوة ، وله ما يطابقه فى اعماق نفوس الكاناك . فلا احد يعتبر الرئيس « رأسا » حسب اصل الكلمة عندنا . انه ليس راس حكومة.

---

(1) تحاط قرى الرؤساء الكبرى فى الغالب بسياجات من الخوص المضفور ، وبذلك يكون لكل بيت ساحته M. L., (1953) a, p. 31

(2) انظر ما سبق (ف 2 ق 4)

(3) يسمى النساء اولادهن الابكار Orokau ، ولا يرين فيه رئيسا حسب مفهومنا ، ولكن ينظرن فيه الى علاقته بالاب ، فهو الذى يديم نسل العشيرة ويمثل مجدها . وهو السلطة التى تتكتل حولها الاجيال الحية من الاخوة والاباء والابناء .
وللاخ البكر فى كل بطن Fraternité سلطة عظيمة على طردائه، فلا ينطقون باسمه ولا يمرون وراء ظهره ولا ينظرون الى زوجته الخ . واكبر هؤلاء الابكار سنا هو الرئيس . ويحتل اذن فى طبقات القرابة مكان الاب والاخ البكر . انظر الملحق السادس وكذلك
M. L., (1953) a, pp. 132, 145, 149

الذين ينيبهم عنه انما هم « وجه » لنشاط خاص . فالذى يطلق عليه ساكنو المستعمرات اسم « رئيس الحرب » انما هو « وجه » الحرب (1) . امـا الذى يسمى بالرئيس فقط فهو فى الواقع بكر جماعة اخوية عشائرية ، اى بكر جميع القرابة من جهة الاب .

ونفوذ الابن الاكبر بهذه الصفة كامل ، ويستطيع ان يجعـل منـه سلطة مطلقة كما يستطيع ان يصنع ما يشاء . وكان يستطيع فى ظروف معينة ان ياكل احدا ممن حوله .

ولا يهضم الرئيس ابدا حقوق قومه . فهم بالنسبة اليه اخوة ، وقـد قـال لـى Henri Naisslines وهو من اعظم الرؤساء قدرا .

ــ عند ما اتحدث بلغتى اسمى قومى « اخوتى » ، وعند ما اتكلـم بالفرنسية يقال لى يجب ان اسميهم « رعاياى » .

ولهذا كان الرئيس ، وهو الذى يهاب لما له من صفة القداسة كبكر قوى كل القوة ، محبوبا اكثر مما هو مرهوب .

وقد حكى لنا عن هذه المحبة شاهد قديم ، هـو الاب (لامبيـر) Père Lambert من القرن الاخير ، قصة مؤثرة عن عـودة الرئيس الى موطنـه (2) :

« كان بعض الناس يضعون رأسهم على كتفيـه ، وبعضهـم على ذراعيه ، وآخرون يضطجعون عند قدميه ، والجميع يصعد الآهات ويذرف الدموع ، على غرار ما تحكيه النصوص المقدسة عن (رعوئيل) وهـو يستقبـل (طوبيـا) ويبكـى على عنقـه *Ploran Super Collum

---

(1) انظر ما سيأتى (ف 8 ق 4)

(2) انظر الحديث عن هذا « الاب » فى المدخـل (ق 2) . وحدثت القصة المذكورة حوالى سنة 1890 . انظر : M. L., (1953)a, p. 149

Père Lambert, Mœurs et superstitution des Néo-Calédoniens. *

(رعـوئيـل Ragouel او Raguel ، اسم اب سارة زوجة طوبيا او طوبيت Tobit او Tobie الذى يحمل اسمه احـد اسفار العهد القديم من « الكتاب المقدس » التى تم الاعتـراف بصحتهـا بعـد الاسفار الاخرى ، فهو من كتب الابوكريفـا Apocryphe اى الكـتـب الخارجية غير الكتب القانونية اى الموجودة فى اللغة العبرية . وقد وصل فى ترجمته اليونانية ، ولا يوجد فى الكتب التى يتداولها البروتستان او الترجمة العربية « للكتاب المقدس » انظـر : فرنسيس دافدسن (برئاسـة) ، **تفسير الكتاب المقدس** ، مركز المطبوعات المسيحيـة ، بيروت 1963 ، ج 1 ص 90 ـــ 91)

وهذه الرومانتيكية تدعو الى الحذر ، ومع ذلك فانني عند ما وجهت الخطاب بقسوة فى عقر مدرستى ، الى « ابن بكر » صغير السن ، وهو وريث رئيس المنطقة الكبير (ميئديا) امتقع الاطفال وترقرقت الدموع فى عيون البنات . فاضطررت الى تلطيف كلامى ، لقد كان الاب (لامبير) محقا فى تحدثه عن الحنان .

ان تكريم الرئيس تكريم يخص سائر الاخوة الابكار ، فليس فى هذه الجزر الميلانيزية رقيق ولا جماهير مستعبدة ، اى مكرهة على اداء طقوس عرفية تجعل من الشرف قواعد للسلوك . وتدخل الجماعات المغلوبة كذلك فى زمرة الطرداء ، وينحنى افرادها اجلالا لكل بكر كما ينحنون للرئيس الذى ما هو الا واحد من هؤلاء .

ان اعطاء الاولية لعلو قامة الابن الاكبر وسيلة عملية لاثبات الرفعة المجتمعية . وابراز هذه الاولية فن يخضع له كل لقاء وكل تكريم وقد امتد اثره الى اول حاكم ابيض ، اى ابن فرنسا الاكبر . فقد جاء رئيس اهلى كان طويل القامة فيما مضى ، وهو (امان) Amane الذى سبق ذكره ، الى حاكم اقصر منه كان ينتظره واقفا ، فجلس (امان) على كرسى قريب منه . وقد عوقب على هذا الفعل غير اللائق ، وقال لى بعد ذلك :

— ان الحاكم قصير ، وقد جلست لاكون اقصر منه وليكون هو اكبر (1) .

ان السجود والانحناء مظهران من المنظر المجتمعى فى ميلانيزيا ، وهما من الطقوس المعاشة ، هذه الطقوس الصادرة من النصب حيث لا يتوجه بالدعاء فى عيد البواكير الى الاجداد المباشرين ، ولكن الى الاخوة الابكار (2) . فبالابن الاكبر تعود الى الحاضر هذه الجماعة الخفية ، جماعة الابكار الهالكين ، ولا يوجد اذن طقس وقواعد سلوكية تميز الرئاسة الدنيوية ، لان الرئاسة تكتسى شكلا اسطوريا يظهر فيما تحاط به من اجلال وكأنه اطار تشريفات طبيعي . وتنحصر الرئاسة فى الابن الاكبر . وهو بهذه الصفة ضامن امن المجتمع ومجسد قواه .

---

(1) انظر هذه القصة فى 193 — 192 M. L., (1932), pp.

(2) تقدم ذكر ذلك (ف 3 ق 3)

انمـــاط العطـــاء

تنمو قوى العشيرة بما يبذله الجميع عن طواعية من جهود فى سبيل المجد المشترك الذى هو الباعث على العمل والغايـــة منـــه . وتتحقـــق حيويتها فى عيشة راضية واستتيكية ، هذه الحيوية التى ترفع من مجـــد العشيرة الذى يتجسم فى الابن الاكبر .

ويدور اقتصاد البلاد بالتالى حول هذا الابن الذى يشرف على توزيع الاعطية الكبرى .

وتحكى اسطورة قصة بناء كوخ (1) ، هذا البناء الذى يتطلب ثلاثة اشهر . ويقول فيها الرئيس :

ـــ ليات كل واحد منكم بركيزة وعارضة الخ .. وتأثر الناس لسماع هذا الخطاب وحرضوا على الاسراع فى العمل فقاموا وقطعـــوا وقاسوا وغرزوا ... واتموا الكوخ فى يوم واحد ، لان الابن الاكبر تحدث «فى وجه» الشـعـــب .

وينبغى ان نلاحظ الصبغة الوجدانية التى تكتسيها استجابة الناس لما امروا به ، اذ شيدوا الكوخ واتموه فى يوم واحد ، فبها نفهم ما لمختلف مظاهر التكريم التى يحاط بها الرئيس من صبغة مماثلة . فالناس لا يعطونه حقوقا بالمعنى الحسابى للكلمة ، وانما تذكارا لخدمة اداها . ويرد الاكرام بمثله للعشائر التى انعمت عليه .

يعطى الناس للرئيس كل سنة اثناء احتفال كبير بواكير ما اجتنوه (2) لا لان الارض ملك له ، فهى لمالكيها القدماء (3) ولا يمكن بيعها او هبتها ، وليست له سلطة اقليمية ، وانما يتقبل البواكير لانه الابن الاكبر والضامن اذن للتوازن الذى تدوم به رعاية الابكار الكبار الذين احتجبوا عن الانظار، وتستمر عنايتهم بحياة الناس ومزارعهم .

ان البواكير . هذه الهدايا التى نعبر عنها فى لغتنا بألفاظ تدل على

---

(1) خطب رئيس Koné قومه وطلب منهم ان يبنوا كوخ زوجته .. انظـــر مثـــلا : M. L., (1953)a, p. 29

* Doc. p. 106

(2) انظر ما تقدم (ف 5 ق 2)

(3) اى الاسلاف كما سيأتى عند تفصل الحديث عن الملكيـــة لـــدى الكـــانـــاك (ف 10 ق 4)

القسر والالزام والجباية والضريبة ، يعبر الكاناكى عنها فى لغته بكلمة واحدة تعنى اللطف وهى ê v i ë وهذا الاسم اساسى عند الكاناك ، لانهم اطلقوه من اول وهلة على الضريبة الشخصية عند ما فرضت عليهم. وقد ادت مصاعب الاحصائيات الى تصلب هذه العبارة . وانتهى الكاناكى الذى حيرته متطلبات الادارة الى اهمال هذا اللفظ . واستبدل به لفظا لا توجد منه صيغ اخرى ، وهو apo المحرف من كلمة impôt التى تعنى الضريبة باللغة الفرنسية . لقد حل محل الصورة القديمة التى كانت ترفع من قيمة هذا العمل مفهوم فارغ من جهة ، واكراه من جهة اخرى . فالعطاء الذى يقدم للرئيس لطفة ، لان العطاء فى ميلانيزيا لا يعنى التخلى عن شيء كمال هالك ، ولكنه عطاء من الذات ، انه انجاز لفعل يربط الصلة بالغير ويدفعه لان يعطى من ذاته ما يقابل ذلك ، ان العطاء تبادل ، والحب تبادل ، وعند ما يعطى الاخوة (اى الشعب) فى احتفال عظيم بواكيرهم للرئيس يعلمون ان الابن الاكبر لن يبقى كما هو اذا لم يعط فى مقابل ذلك لكل واحد ما يعادل ما تلقاه منه .

وهذا التوازن بين العلاقات وهذا التجاوب بين تصرفات كل واحد هو اكثر من التعويض واكثر من التوازن . انه يمثل رواجا ، اى انه صورة منعكسة من الحياة المجتمعية التى تجرى بين افراد العشيرة . وكذلك الاشياء النفيسة واساور الاصداف والفؤوس المصنوعة من حجر اليشب، فهى كلها كنوز او حلى تذهب وتجيء وقت الزواج من رئاسة الى اخرى ، انها تعكس الحياة السياسية الجارية بين العشائر (1) .

* تنطق ë على غرار eu فى كلمة heur
(ونلاحظ ان كلمة اللطف او اللطفة التى تعنى الهدية تؤدى مالا تؤديه الفرنسية من المفهوم الكاناكى الا فى جملة don de l'amabilité

(1) يهدى كبار الكاليدونيين عند ما يزور بعضهم بعضا فؤوسا خضراء من حجر اليشب وعقودا من السربنتين Serpentine ويتلقى الزوار اشياء اخرى من اليشب . وهكذا يقع روجان اليشب ، وتجرى هذه الحركة فى اتجاه واحد . فالقطع المصنوعة فى وسط كاليدونيا الجديدة وجنوبها تذهب الى القبائل القريبة من الجنوب والى جزيرة الصنوبر Pins وفيها تهدى الى رؤساء جزر (لويولتى) ، اى (مارى) و (ليفو) و (اوفيا) . ومن هذه الجزيرة الاخيرة تعود الى شمال الارض الكبرى وتهبط الى الجنوب . وهذه الحركة غير محددة بنظام ثابت . وانما هي حركة تبادل عادية تعود بالشيء الثمين الى نقطة انطلاقه بعد عدة اجيال . وقد انقرض اليوم هذا العرف انظر الملحق الثامن و 96 — 92 M.L.. (1953)α, pp.

وهذا الرواج الذى يسد مسد ما نسميه عندنا « ثروة عمومية » و « جباية » لا يأتى من ضريبة بالمعنى التشريعى الضيق الذى تحمله الكلمة انه يدل على حركة تبادل دائمة ، اى على « عطايا متبادلة » . ويعنى ذلك ان الرباط الذى يربط افراد العشيرة بالرئيس رباط ولاء . وان المجتمع يقوم فى كمال حيوته وتنظيمه على الهدية offrande وهى تصرف شبيه بتصرف الكاناكي عند النصب . وان كلمة « ضريبة » تعبير جامد عن هذا التصرف الذى لا يدفع اليه الا الوجدان .

مهام الرئيس

1 — فى كاليدونيا الجديدة

يشرف الرئيس كما رأينا على رواج العطايا ، ولا قيمة لاى تبادل بين العشائر الا اذا حدده الابن الاكبر ، فقوله (1) يحدد مكان العمل وزمانه . ولا يكمن العمل نفسه فى التبادل ، وانما فى الكلام الذى يقال بمناسبة هذا التبادل . ان العمل « قول » ، ولذا كان على الرئيس فى كل مناسبة ان يقول الكلمات الطقوسية الملائمة والخطبة التى تجلى العمل وتجعل له معنى .

وتقتضى هذه المهمة الصعبة كفاءة وحذقا ، ولا يقدر كل وريث منتظر على اكتسابهما ، فالرئيس لا يرتجل ارتجالا . ولذا يعلم الابن الاكبر فى صغره . فهو يجد دائما حوله مستشارين عارفين بشىء من التاريخ او قضايا النزاع ليساعدوه عند الحاجة . ولكن عند ما يتعلق الامر بالقول ، لا يستطيع احد ان يخلفه .

يتكفل بهذا الابن اذن ، حين شبابه ،شخص يسمى «وعاء القول» (2) kaimoano فيأخذ تلميذه الى اجمة منعزلة ، ويطلب منه طول النفس لانه علامة القدرة على التحمل ، وقوة الذاكرة لانها ضرورية لحفظ التقاليد. فاذا لم يكن الابن الاكبر ذا نفس طويل ، اى قادرا على ان يلقى من ذاكرته ، دون ان يتنفس ، جملا من عشرين سطرا نحى وعوض بطريده او بأحد ابناء اخوته او بفتى متبنى (ولا يعتد بذلك لان البنوة العضوية لا تخطر فى الذهن) (3) ، ويقوم هذا الخلف بدور الابن الاكبر . اما القول

---

(1) ترجمنا parole بالقول لما سنذكره فى طليعة الفصل التالى

(2) كما يقال عندنا « وعاء العلم » او « من اوعية العلم » .

(3) انظر الملحق السابع .

الذى يتعلمه الابن الاكبر فليس بفن الخطابة ، اذ ليس على هذا الابن ان يصبح خطيبا بمعنى الكلمة ، فالقول هو الاسطورة ، وهو العقود ، وهو الصور الوجدانية التى تذكر كل عشيرة بأتراحها وانتصاراتها. ويعبر عن ذلك فى صيغ قديمة نمطية Stéréotypées وتضاف اليها رموز جديدة تجعل الخطاب مناسبا للحاضر . ان القول شبيه بجوهر العشيرة المجتمعى . وهذا مثال فيه تذكير بهزيمة العدو :

انهم يلوذون بالفرار وقد تمزقوا كل ممزق
انهم يفرون منهزمين
لقد فروا وتقطعوا اربا اربا
لقد فروا وبعضهم يسير وحيدا
والبعض ينجو بنفسه مثنى
وآخرون يفرون ثلاث
وفى جماعات من زوجين او اب وابن
تفرق شملهم وهم منذهلون
كل واحد فى جهة لا يعلم شيئا مما يدور بخلد الآخرين
يفرون فزعين من انفسهم
لقد فقدوا صوابهم
انهم يفرون ضاربين الفراغ (ثقبا) فى الدياجى
يفرون ويفكرون فى الاحاديث السالفة
فى الاقوال الاولى
فى بداية القضية
كانت كلمات قلناها
وبدايات
وتقديرات
كلمات قوية
قهارة
خطبا ميسوره
ترتفع الى السماء
ان الخطيب الذى يصغى الى نفسه
يتحدث ليتباهى
ويرفع نفسه
ويتسرب

ويقطـــع ويحـــل مـــا انعقـــد
ويغلب المتكلـــم الخجـــلان
الـــذى يبقـــى ساكنا
مـــتـــمـــهـــلا ...
يفرون ويتشاجرون وبعضهم يحاول ضرب بعض
يفـــرون ويتســـاءلـــون
يـــذهبـــون ويـــلاحظـــون
يفرون وبعضهم يحـــذر بعضا
يفـــرون ويسألـــون مضطربين
يفـــرون متأهبين للخصـــام
يفرون ويبحثون من اين جاء الغيظ
يفرون وتتزاحم كلماتهم اللاذعة
يفرون مكروبين تعسين
والحزن يملا قلوبهم شوقا الى بلادهم *

وعند ما يصعد الابن الاكبر اول مرة الى المنبر (1) ويفوه بخطبـــة التقديم تصل حماسة السامعين الى اقصاها ، فيرقصون ويهتفون مرددين عباراته . فهذا ابن اكبر جديد يظهر . ولا يتأكد بقوته وموهبته سناء العشيرة فحسب ، بل كذلك جودة الحياة المنبثقة من قرابة الرحم . اما امه وخالاته فيطرن فرحا واعتزازا بما ولدن (2) ، واثناء ذلك يتلقى الاخوال فى مكان منعزل بالقرب من مكان الاحتفال هدايا من آباء الابن الاكبر ، ويشكرهم احد الاخوال قائلا :

ـــ اتقبل اقواتكم ... فكروا فى ابناء اخواتنا هنا ، فهم القـــول الذى قلنـــاه (3) .

---

* Documents Néo-Calédoniens, p. 293

(1) شبه سلم مركوز فى الارض ، انظر
M. L., (1953) a. pp. 150, 165

(2) انظر ما سبق (ف 7 ق 2) .

(3) يعطى للخال ، عند ميلاد طفل ، عود من شجر خاص وقطـــع من البالاسور وبعض النقد الكاليدونى . وينفخ الخـــال فى اذن الطفـــل ، ويهدى الخال بعض النقد الكاليدونى فقط . انظر ما سيأتى (ف 9 ق 7) وكـــذلـــك : M. L., (1930), p. 49

ان الكلمة هى الحياة التى تعيرها عشيرة الامهات ، وتتجسد فى الابن الاكبر .

ويوالى هذا الابن فوق المنصة خطبته ، ويسرد دون ان يتوقف ، وكأنه لا يتنفس ابدا ، اسماء العشائر التى لو دونت لملأت عدة صفحات ، ويتحدث بتعابير مجازية تفتن الجمهور ولكن الترجمة تفقدها طلاوتها .

ويوم يصعد الابن الاكبر الى المنبر ينقطع ابوه عن ارتقائه ، ولا يتحدث بعد ذلك الا من اسفل المنبر وبصوت رزين . ويصغى الناس لخطابه الهادىء كما يصغون لرجل حكيم ، ان رؤساء الكاناك يعرفون كيف يشيخون .

وقد ضعفت اليوم هذه التقاليد . ولكنا رأينا شيخا يرجع اليها ذات يوم ويسخر مما يفرض على ذوى سنه من تكتم .

كان ذلك سنة 1915 وفرنسا تنتظر من مستعمراتها ان تمد لها يد العون . فهل سيمدها الكاناك بالجنود وهم المعروفون بتوحشهم واستعصائهم على الاندماج ؛ لم تجر اى محاولة فى هذا الشأن ، وكان الناس فى القرى يترددون ، فقام الرئيس الشيخ (ميندیا) وجمع قومه وصعد فوق قاعدة من حجر واتكأ بذراعه على عمود واستجمع نفسه وصاح دون ان يتنفس قائلا بلهجته القديمة :

ــ اخطب واتحدث الى فم هذا الشعب الذى يرقص ويموج ويطغى ويضطرب كأنه جيش من الصراصير ، ويتزاحم الناس وتتهلل الوجوه لقعقعة المزاريق Sagaies والدبابيس . فارقصوا واسلحتكم على اكتافكم التى تزينها اوراق الشجر السحرية .

« ان شعبى يتدفق ويزعزع ويفكك ويفتت ويكسر ، ويدحرج فى الهواء ، ويخدر الحياة مثلما يصنع الفربيون Euphorbe فى ثقب الماء (1) ويختبىء العدو ملتصقا بالارض ، ويكتسح كما يكتسح اللهب بالريح .

« اما العدو ، (وهنا يسمى الالمانيين ويرجع بخطبته الى الحاضر) ، فاذا تدخل منهم رجل واندس تحت جذور الاقوال السرية ومزق خيوط العنكبوت التى تشد البلاد ...

---

(1) الفربيون نبات له عصير ابيض لبنى سام . ويوجد منه اكثر من 1600 نوع فى المناطق المعتدلة والاستوائية . وانظر ما تقدم ذكره عن الخروع الصينى (ف 3 ق 7)

« فقولوا عندئذ قولتكم ، ونادوا الاشداء واهرعـوا ، والى خضم المعركة الموحدة سيروا ، دون ان ينفصـل جنـاحا حشدكم ، واحرقـوا وطاردوا الفارين ودوسوهم ... » (1)

قال كل هذا الكلام مع العديد من اسماء الاعلام واسماء العشائـر وذكريات الحروب وجميع الالفاظ القديمة التـى لهـا صـدى فى قلـوب الميلانيزيين . ولم يكن كلامه سيلا متدفقا مـن فم خطيب ، ولكنـه مـادة الاجيال التى حفظها صدر الابن الاكبر فاهتزت الجماهير واراد النساء ان يصبح رجالهن ابطالا . فتطوع الناس ،وهكذا تشكلت اول كتيبة من رمـاة المحيط الهـادى .

ولكن ما اطول الطريق الى فرنسا من هذه الجهة المقابلة على سطح الكرة الارضية ، ثم جاءت قسوة الشتاء مـع الخمـول فى المعسكـرات والامراض ، فضجر الكاليدونيون واحسوا بالحاجـة الى ما يعيـد اليهم حماستهم . فقصدوا الابن الاكبر وهو ابن Mindia الذى تطوع معهـم وقـالـوا لـه :

— اخطب فينا مثل الشيخ الرئيس .

لقد تعلم هذا الشاب فى ثانوية (نوميا) ولا يعرف شيئا من قيم البلد، وخجل من جهله فكتب الى ابيه :

— ارسـل خطبتك .

ولم تخل كتابة الخطبة من مشقة . ووصلت الى فرنسا ، وتخلى ابن (ميندا) عن زهوه بثقافته ، واحاط نفسه بذوى الخبرة مـن الكاناك ، وفى مكان قرب الاطلال الرومانيـة فى مدينـة (فريجـوس) Fréjus بدأ يتلقى تعاليم الميلانيزيين القدماء . وصعد فى سلم ذات يوم وخطب صحبه وقد قال ، فيما بعد ، احد الرماة مشيدا بوقائـع الكتيبـة فى (سواسون) Soissons سنـة 1918 .

— لقد شجعنا قول الابن الاكبـر .

ولا ينبغى ان نستخلص من هذا المثال ان الرئيس يقود الجيوش ، فالقيادة يرجع امرها من جهة الى الكاهن الذى يسير امام الجند ويبعـد

---

(1) انظر هذه الخطبة فى : M. L., (1932), pp. 313-318

الشر عنهم بتحريك ذراعه الايسر الذى ربط به راية من (البالاسور) * ومن جهة اخرى الى الذى يسمى « وجه الحرب » ، وهو الخبير بتسيير العمليات الحربية . ولكن الرئيس يعلن الحرب ويقبل السلم ويبعث الرسل ، واليه يجيئون حاملين عقدا من (البالاسور) تدل التواءاتها المختلفة على عدد من المعانى المختلفة الدقيقة (1) .

ويتدخل الرئيس بالقول كلما اضطر فى العشيرة الى بيان ما لاحد الاعمال من مغزى عميق او الى تقوية مشاعر الجميع .

ليس للرئيس الميلانيزى قيادة ولا عمل ادارى ، وليست له وظيفة خاصة ولا املاك عقارية تزيد على املاك عموم الناس . ولا يذهب الى الحرب ، ولكنه ، وهو الاخ البكر المتولد من شجرة والركيزة الاولى — او نقول عماد العشيرة — ، يحمل الاسطورة والتقاليد والاحلاف ومزايا العشيرة ، انه وعاءها الحى . ولا يمارس مهمة ، وانما يؤدى خدمة . وعند ما يفوه بأسماء العشائر والعبارات الساحرة التى هزت الاجيال يوسع نطاق الزمان لكل احد ، ويدعو الناس الى الوجود .

ان خطبته التى تحفظ احسن القطع مما يروى من ادب الاجيال عمل مقدس ، لانها تمد الناس بأقوال الاجيال ، وبما يستطيع الرئيس ان يضيفه الى هذه الاقوال الصادرة من الاعماق التى يتصاعد منها المحتوى الروحى لدى القرابة الابوية وقرابة الام ، اى الافكار والاقوال التى تملى على العشيرة اعمالها . ولهذا تتخذ لفظة القول عند الابن الاكبر معنى متجددا وبدائيا وكاملا ، هو معنى « الكلمة » Verbe ويمكن ان نقول ، زيادة فى التدقيق ، ان ماهية سلطة الرئيس تقوم على صفة واحدة خاصة به ، هى انه هو نفسه « كلمة » العشيرة (2) .

---

* بقى هذا الطقس القديم موجودا سنة 1917 عند الجند الذين فتكوا فى Wéavin بزوجين معمرين فاضلين .

(1) يدل الكاناك بعقد البالاسور على الاحلاف السياسية : انظر M. L., (1953)a, p. 81

(2) انظر طليعة الفصل التالى فى معنى « الكلمة » . ويذكرنا ذلك بما كان للشاعر عند العرب من منزلة عظمى ، اذ كان محامى قبيلته وخطيبها ومؤرخها وقد يكون كاهنها ايضا ، وكان زعيمها فى السلم وبطلها فى الحرب . ويكون احيانا اعظم سلطانا من رئيس القبيلة ذاتها . ويسترشد الناس برايه ويخضعون لحكمه . وتقيم القبيلة الاعياد اذا نبغ فيها شاعر . وذلك مع مراعاة الفارق طبعا . خصوصا وان الرئيس الكاناكى يطلب منه حفظ التقاليد لا الابداع .

2 — مهام الرئيس فى جزر « لويولتى » (1)

توجد رئاسات اخرى تختلف فى نظامها عن السابقة ، وربما كـأن فيها بعض التقاليد البولينيزية . وقد فرق (كودربنجتـون) بين الانظمـة الرئاسية التى من اصل بولينيزى والانظمة الميلانيزية بأن الاولى تزعم انها تنحدر من اصول رفيعة ، بينما الثانية لا تدعى ذلك ، ومـن المحقـق ان عددا من انظمة الرئاسة ذو اصل اسطورى . فهذا « مالينوفسكى » يحكى عن الرؤسـاء فى جزر « تروبرياند » انهم خرجوا من حفرة وتوجـد هـذه التقاليد كذلك فى عدد من الجزر الاخرى وفى استراليا (2) . وربما كان فى هذا الموضوع خلط بين صيغ اللغة والتفسير الاسطورى . ففى ارخبيـل « لويولتى » عند ما يحاول شخص ان يرتقى من بعض الاحداث ليصل الى سببها ويتوقف امام المجهول ، فانه يقول : « هنا الحفرة » .

وهذه الطريقة فى تصوير العدم صالحة ولا ريب للبحث فى الانساب ولكنها تؤدى الى الغاء الميثولوجيا . ففى هذا الارخبيل ذاته بجزيرة (ليفو)

---

(1) اقتسم اخوة اسطوريون الرئاسة والكهانة الخ فى جزر (لويولتى) وتركوا للشعب الارض . وشكلت ذرية هؤلاء الاخوة طوائف لكل طائفـة نصيبها والهها الخاص . ولكنها تلتقى كلها فى نصب الطائفة الملكيـة ، اى طائفة الرئيس الذى هو شبه اله ومسؤول عن حياة الشعب ، ويسمـى المولود الاول ، ولكنه ليس بكر العشيرة الاساسية ، واصله الاسطورى يعنى انه غريب عن هذه الجزر ، فرؤساء (لويولتى) اذن من ذرية غزاة فيما يظهر . وقد احتفظ السكان الاولون بملكية الارض وبعض الامتيازات ولكنهم يعطون منفعة الارض للفاتحين .

انظـــر : M.L., (1941), pp. 371, 373-374

(2) يدخل هذا فى نطاق الاساطير المتعلقة بالاصول Mythes d'origine فاهل (تروبرياند) يعتقدون ان السكان الاولين فى العالم خرجـوا مـن باطن الارض حيث كانوا يعيشون حياة شبيهة بحياتهم على وجه الارض ، فجاءوا معهم اذن بثقافتهم ، ويوجد عدد من الاماكـن الخاصـة . مثـل المغارات وجذوع الاشجار وركام الاحجار ومنابت المرجان وينابيع المـاء ومداخل الخلجان الصغيرة والتى يسميها الاهليون تجاويف او حفر Creux ومنها جاء الزوجان الاولان : اخت هى رئيسة الاسرة واخوها لحمايتها .

وتوجد اساطير اخرى عند الاوقيانيين ، وتبين ان اصل الناس الاولين من عشب او قصب او وسخ البشرة (فى الفلبين) ومن العذرة (فى بورنيو) ومن الحجر او التراب وهذا هو الاكثر ، او انهم خرجوا من بيض الطير او بيض السلحفاة او زبد البحر وغير ذلك . انظر :

F. Guirand, (1955) pp. 422-423 ; B. Malinowski, (1968), p. 115

حيث السكان متمدنون يجيبنا الناس اذا ما القينا عليهم سؤالنا الاول : من هـــو الـــرئيـــس ؟

ـــ انه اول مولود من ذرية Co

ـــ ولكـــن مـــن هـــو Co

ـــ كانت امراة تحكم الجزيرة على الدوام والاستمرار ، ثم رأت انه لا بد من رئيس ، فأدلت حبلا رقيقا فى حفرة تطل على بـــلاد الآلهـــة تحت الارض Haze

وتذكر عدة روايات فيما اخرجته المرأه من هذه المغارة . وعلى كل حال فقد خرج منها ثلاثة اخوةاو اربعة ،واتفقوا على ان يكون احدهم ،وهو Co رئيسا والآخرون مساعديه . وتقاسموا الاعمال وفتحوا البلاد . ونستشف فيما ذكر ورود مهاجرين على هذه الجزيرة .

وقد بدأت الخرافة ، بل وكذلك التاريخ ، يحلان فى جزيرة (مارى) محل الميثولوجيا ، اذ يحكى فى هذه الجزيرة ان الشخص الذى هاجر اليهم كان يعيش من قبل فى احدى القرى وكان معروفا . وعند مـــا ينـــزل الى البحر ، ليسبح فى مائه ، يعجب الناس بجماله . وذات يـــوم طلبت منـــه جماعة من الناس ان يخلف الرئيس القديم . وهنا ندخل الى التاريـــخ ، ولكن بقى فى مقابل ذلك قصة تتحدث عن مهاجرين وصلوا الى رأس (كارا) Cara

وقد انقرضت فى ارخبيل (لويولتى) عادة الانحناء للابكار وكـــان ذلك فى جزء منه بفعل التربية ـــ فقد تنصر اهل هذه الجزر منذ قرن ـــ وفى جزء آخر بسبب هؤلاء الرؤساء المهاجرين الذين كانت لهم تقاليد اخرى

اما الاولية المعطاة لارتفاع قامة الرئيس فقد بقيت كاملة . ولكـــن الناس تمدنوا نوعا ما وصاروا يركبون الخيل او السيارات ، ولهذا يترجل الفارس عند ما يمر امام مسكن الرئيس ، ويجر فرسه من عنانه ، وينزل السائق الناس من سيارته ويخلع قبعته ويسير بأدنى سرعة . اما الرئيس وهو مثقف وتعلم مثل ابيه بثانوية (نوميا) ويحب جزيرته ، فانه بشوش مع الجميع ، ولكن هذا البروتوكول الصارم يعينه على حفظ ما يجب لـــه من احترام كرئيس .

والآن ما هى انماء العطاء prestation ؟ ان الارض لست للرئيس ولكن لاول مالكيها ، وليس على هؤلاء ان يهدوا بواكيرهم . فهم الذيـــن

---

* تنطـــق (تشو) tsho (انظر ما سيأتى ف 11 ق 2)

استقبلوا الغريب المهاجر وعرضوا عليه الرئاسة ، والرئيس مقدس لا يستطيع احد ان يدنو منه ، ولكنهم ، هم المالكون الاولون ، يستطيعون ان يمسوه وان ياكلوا من طعامه . انهم « امراة الرئيس الاولى » ويقر لهم بملكية الارض جميع قرابة الرئيس القاطنين فى اراضيهم ، وتهديهم بواكير غلاتها . اما هم الذين يملكون الارض ولا يجب عليهم شىء للرئيس فيقتطعون نصيبا مما اخذوا ويحملونه الى الرئيس . وليس ذلك بجباية ولكنه هدية ، اى دليل على وفاء قومه ، هذا الوفاء الذى حبوه به عند ما جعلوه رئيسا . انه شبيه بعطاء اللطف عند الكاليدونيين .

ثم صار الناس مع مر الاجيال يتنازعون فى الاراضى غير المسجلة ، وزادت ادارة المستعمرة الطين بلة بتدخلاتها التابعة لمفاهيمها الغربية (1)، واحس الرئيس الكبير (بولا) Boula فى جزيرة (ليفو) ، وهو كذلك من تلاميذ ثانوية (نوميا) ، بمقدار جهله بالاعراف ، فقرر ان يتسلح بهذه الاعراف ليفرض على الادارة الحلول الملائمة لقوانين قومه ، وبدل ان يناقش الناس فى حدود حقولهم سأل كل واحد منهم :

— لمن تعطى بواكير الارض ؟

وسجل حركة هذه الهدايا واسماء الذين لا تجب عليهم هدية لاى احد ، لان هؤلاء وحدهم المالكون الاصليون . وبهذه الطريقة اصبحوا اعضاء قانونيين فى مجلس مسح الاراضى . فياله من توزيع بارع يمنع كل اقطاع، اذ يترك الارض للبعض والرئاسة للبعض الآخر .

تعطى البواكير اذن لرب الارض لا للرئيس . ويقتطع صاحب الارض، فى جزيرة (مارى) ، جزءا من الهدية ويكرم به ممثل الرئيس فى المنطقة والذى يكون من افراد اسرة هذا الرئيس ، وهو كرئيس المقاطعة عندنا. وياخذ بدوره افضل نصيب يراه صالحا ثم يلتحق باخوة الرئيس ويذهبون جميعا ليضعوا الهدية ، لا فى ساحة عمومية ، ولكن فى مكان من بستان الرئيس يستره سياج ولا يدخل اليه احد غير هؤلاء الاكابر الذين يسمح لهم وحدهم بالاقتراب من الرئيس . ويحضر الرئيس ولكنه لا يتكلم ابدا . فمهمة الكلام من شأن طريد احدى العشائر المعينة لذلك .

---

(1) انظر فى هذا الموضوع ما سيأتى (ف 10 ق 4) .

والى جانب بواكير الارض توجد بواكير البحر ، كما تهدى احدى العشائر بعض الخنازير ، وهى حيوانات حديثة (1) حلت محل الانسان. فقد كان على هذه العشيرة فيما مضى ان تقدم احد افرادها ليتبل به الرئيس طعامه النشوى ، وينجو الشخص المعين من مصيره اذا ما استطاع ان يعطى سلحفاة بدل حياته . ولكن ليس من السهل ان تقبض على سلحفاة بحرية ان لم تساعدك الظروف . وان هذا الاستسلام العجيب الملاحظ عند الضحايا البشرية التى توكل رسميا لمن ابرز الشواهد على تضامن افراد الجماعة . وقد عرفت فى جزيرة ((ماري) عجوزا تحمل اسما كتابيا ، هو دبورة Débora ، وتعتز بأنها « لحم الرئيس » اى تنتسب الى عشيرة كانت تعطى وقت بواكير الغلات احد افرادها ليصلح به الرئيس طعامه (2) .

ولهذا الحفل الذى يجرى فى المكان المسيج عند الرئيس فائدة كبيرة، خصوصا اذا نظرنا الى ان اهل ((لويولتى) متمدنون ويعيش رئيسهم حياة اوروبية وان لعدد منهم متاجر او مراكب يتجرون بها فى نوميا . وان انطباعاتنا عن قراهم مماثلة لما نحسه فى الجزر المحيطة بتاهيتى ، فنحن نرى فى هذا الجمع المغلق اناسا نلاقيهم كل يوم فى اعمالهم وعلى ظهر البواخر ، او فى تجارتهم او عند الاوروبيين . ونفهم بذلك ان مجتمعهم القديم ما زال يعيش وراء مظهرهم الحديث بأطر لا تخطر بالبال . وينبغى لنا ان نعرف هذه الاطر .

ان الاخوة الذين تقول عنهم الاساطير فى جزيرة ((ليفو) انهم خرجوا

---

(1) عند ما وصل الرحالة (كوك) الى كاليدونيا الجديدة اهدى اهلها زوجين من الخنازير وكلبا . انظر ما سبق (ف 3 ق 2) والملحق الثانى

(2) اذا طبخ اللحم مع الخضر عد من التوابل عند الكاناك فالطعام النباتى تافه ومتشابه دائما . وطعم اللحم يحسن مذاقه ، وبهذا يفسرون اكلهم للحم البشر وحرصهم على اصطياده عند ما يكون سمينا .

وكان الرؤساء يأكلون بعض افراد رعيتهم . واذا ما بقيت قبيلة Wanas موجودة الى اليوم فلانها ، بعد ان اعياها تقديم الشواء للرئيس ، فرت منذ 70 سنة خلت الى الجانب الاخر من الجزيرة .

ويحكى عن رؤساء من الجيل السابق الذين استغلوا طاعة قومهم فى تحسين طعامهم ان قراهم اصبحت ذات يوم خالية . اذ فرت العشيرة كلها بالليل الى احدى الشعاب واحتمتبرئيس آخر . انظر ما تقدم (ف 6 ق 2) و M. L., (1953)a, p. 88-91, 152

من حفرة قد اقتسموا اذن بينهم المهام ، فكان احدهم رئيسا والآخرون مساعديه ، وهكذا اصبح الاصغر كاهنا ، اى يحمل (مانا) Mana (1) الجد الذى فى الحفرة ، كما صار لاخته نفس الامتياز فيما يتعلق بالمانا . ويتحدث الاخوة امام الرئيس . اما الصغير الكاهن فيلازم الصمت الا انه ، وهو حامل المانا ، يشير على اخيه الذى يكبره سنا ليبلغ رأيه للرئيس . ويشكل اليوم هؤلاء الاخوة او ذريتهم طبقة خاصة من الاعيان ، هى طبقة

---

(1) المانا كلمة بولينيزية واقتبسها اهل جزيرة بانكس Banks الميلانيزيون وادخلها الى الاستعمال (كودرنجتون) R. H. Codrington الذى تحدث عنها فى كتابه The Mélanesians, Oxford, 1891 فذكر ان الميلانيزيين يومنون بوجود قوة متميزة عن كل قوة مادية وتؤثر بطرق مختلفة اما بالخير او بالشر . وانها غير مادية ولكنها تظهر فى القوى المادية . فرئيس العشيرة يملك المانا ، والنصر يكون بالمانا ، ولا يجرى القارب بسرعة او يجرح السهم الا بفضل المانا وهكذا ، واقتبس الاثنولوجيون هذا اللفظ ليدلوا به على مفهوم يوجد عند جميع الشعوب البدائية تقريبا بأسماء مختلفة واشكال مختلفة ، مثل (اورندا) Orenda او (مانيتو) Manitou الخ . عند هنود امريكا .

واعتبر البعض انها قوة غير شخصية ، وارتكز على ذلك الاثنولوجى الانجليزى (ماريت) Marett ، وحاول ان يحور نظرية (تايلور) Taylor ليمكن تفسير هذا المفهوم الجديد . فجعل الايمان بالمانا مرحلة سابقة على الاحيائية ،اى انها مرحلة ما قبل الدين ،ولكن المانا تكون كذلك شخصية ، فقد بين (كودرنجتون) ان الاشياء والناس يملكون المانا، وان هذه القوة وان كانت لا شخصية فى ذاتها مرتبطة دائما بالشخص الذى يوجهها . وليس لاى انسان هذه القوة بذاته وانما يعمل بمساعدة كائنات شخصية من ارواح طبيعية واسلاف .

ويظهر من ابحاث (لينارت) انها تتضمن بالخصوص فكرة القوة، وترجع الى السحر اكثر مما ترجع الى الدين . ولكنها تنسب كذلك للالهة، كما تنطق على عالم الاسلاف والاساطير .

ورأى (ليفى ستروس) انها رمز خالص ، اى انها تستعمل للدلالة على ما لا يعرف بالضبط ، فهى ليست مجرد اعتراف بالجهل ، ولكنها تعبير عن الحاجة الى تجاوز المعطى الموضوعى باثبات مشاركته فى شىء آخر هو ما يعبر عنه بابهام مفهوم المانا .

واذا لم يمكن البت فيما اذا كانت حقا قوة مبهمة سابقة على الايمان بالالهة والارواح الخ . فانها على كل حال اعم المفاهيم التى تدل على موقف الانسان من نفسه ومن العالم . انظر مثلا :

J. Cazeneuve, (1961), pp. 126-139 ; Mircea Eliad, (1957). pp. 169-172 ; M. L., (1948)

(الاتيسـى) Atesi ، انهم « حياة الهارب » اى يستجار بهم . وحـق الاجارة من القتل وقف على قرابة الرحم ومن المرجع ان هؤلاء النبلاء الذين خرجوا من حفرة بمشيئة امرأة كانوا حين انتصارهم مـن قرابـة الرحم بالنسبة لاولئك المغلوبين . فقد نصبوا ابناء اخواتهم فى مختلف الرئاسات، وجمعوا فى ايديهم امتيازات قرابة الرحم من حق المشورة وحق الحيـاة وحق التطبيب مع امتيازات قرابة الاب ، وهى حق القوة ، ولهذا يجمـع الاصغر فى يديه الكهانة والعلاج السحرى . ويميل الرئيـس اليـوم الى ممارسة سلطة مطلقة ، وتدفعه الى ذلك حكومة المستعمره التى تجهـل تمام الجهل هذا النظام . ويعارضه اخوته الذين ايس لهم مـن وظيفـة سوى انهم يريدون الحفاظ على التقاليد فى احسن تطورها . ويحافظون على استقلالهم ويعتمدون على العناصر الثقافية فى البـلاد وعلى الاخص منها الديانات المسيحية فى هذا الوقت . وبذلك يظلون نبـلاء لا يستمدون جاههم من اى قوة مادية او اقطاع . ولكن من قوة وجدانية مثـل التـى لقرابة الرحم المالكين للحياة . وفى هذا التفريق التام بين القوة المادية والجاه الوجدانى يكمن فيما يبدو احد اسرار اللطف الذى يمتاز به الاوقيانيون .

اما نظام السلطة فى (مارى) فأقل امتزاجا بالاسطورة واقوى صبغة دنيوية واكثر وضوحا من نظام (ليفو) ، وهو الذى سيعطينا المفتاح الذى ننفذ به الى هذه الانظمة الرئاسية . فذرية اخوة الرئيس الاول (نيسيلين) Naisseline يشكلون عددا من العشائر الثانوية . ولكل واحدة منهـا مهمتها الوراثية التى تحافظ عليها وتكتسب فيها تقنية معينة وتصبح بذلك عشيرة متخصصـة :

فلعشيرة مفاوضات السلام

ولثانيـة الحـرب والمعركة

ولثالثة قيادة الحرب السحرية . وهـى اشد العشائـر هيبـة فى النفوس ، وقد احتفظت الى يومنا هذا بنفوذها ، ان هذه العشيرة تقـود حربا شبيهة بالحرب المسماة فى الميثولوجيا الجرمانية بحرب (اودان) Odin

---

(1) هو فى آن واحد حسب هذه الميثولوجيا سيد الالهة ومنظم العالم ورب الشعر والسحر ، بل ان السحر وسيلته الاساسية فى جميع نشاطه ، بما فيه اشرافه على المعارك حيث لا يحارب وانما يدخـل الـرعب على الجيش الذى يريد هزمته . ويعرف الصيغ التى تجعل اسلحة الاعـداء عاجزة عن الضرب . ويحمى الشجاع فى جميع فترات حياته الى ان يسقط شريفا فى المعركة . ومما يقص عنه تضحيته الارادية وانبعاثه ، اذ بقـى تسع ليال ، بعد ان جرح برمحه ، معلقا بشجرة ، وبذلك اصبـح عارفا بالسحر وعاد اليه شبابه . وعند ما ذهب الانجلو سكسونيون الى غـزو الجزيرة البريطانية جعلوا انفسهم تحت حمايته . وبه سمى يوم الاربعاء فى لغتهـم Wednesday (اى يوم اودان)
J. Cazeneuve, (1966), pp. 274-277 ; F. Guirand, (1955), pp. 225-228

ويضاف اليها العشيرة المكلفة بطعام الرئيس ، هذا الطعام الذى كان يشمل فيما مضى تقديم اللحم من لحم بشرى او سلحفاة .

والعشيرة المكلفة بحماية نواحى الرئاسة

وعشيرة الاطبـــاء

وعشيرة الالهة والسحر (وافراد هذه العشيرة جميعا مسيحيون، الا انهم ما زالوا محتفظين بامتيازاتهم) .

وعشيرة الخطباء . فالطريد يتكلم نيابة عن الرئيس . ولا توجد هنا خطب تقليدية كما فى كاليدونيا الجديدة ، فهم جميعا خطباء .

وعشيرة يمكن ان اسميها عشيرة القناصلة ، وتسكن شواطىء المضايق وتسهل التبادل مع المجاورين ، اى بين جزيرة واخرى .

واخيرا فى قرية الرئيس عشيرة النجارين البحريين ، وهم صانعو الـــزوارق الشجـــريـــة .

وهكذا نرى انهم اقتسموا الرئاســـة واقتصاد البـــلاد . ونجـــد ان مجتمعهم يقوم على الهدية ، ولهم علاقـــة ولاء بالرئيس ، وذلك كمـــا فى كاليدونيا الجديدة . ولكن نظامهم اقوى .

ان الرئيس عقدة البناء ، ويقدس تقديسا عظيما دون ان يكون ذلك بفضل صنعة خارجية . فلننظر من جديد الى صورة اسقاط الميدان المجتمعى الاسطورى ونسأل اين هى الانصاب فى هذا المجتمـــع ؟ تتكفـــل العشيرة الصغرى بالنصب الكبير ومعه مصالح الرئيس الدينية المباشرة . ولكـــل واحدة من العشائر الاخرى نصبها الخاص . ولكنها تتوجه بالدعاء والهدايا الى الاسلاف المباشرين او الجبال كما فى كاليدونيا الجديدة (1) ، وانمـــا تقصد بها الالهة الذين كانوا يعيشون فى باطن الحفـــرة ، وهم اســـلاف الرئيس واسلافهم كذلك . انهم يدعون هؤلاء الآلهة الذيـــن انحـــدر منهم

---

(1) انظر بالخصوص القسم الاخير من الفصل الرابع .

الرئيس ويظهر انه اقنومهم . ومن هنا جاء ما يتحلى به من قداسة كبيرة.

اما اهل الارض ، او « الزيزان والديدان » كما يسمـــونهم ، فـــلا يتمتعون بمثل الاحترام الذى يتمتع به اهل الارض فى (ليفو) ، وقد اتخذوا آلهـــة الـــرئيس .

ذلك نظام الرئاسات فى جزر (لويولتى) * ولم يسبق وصفه قبـــل الآن (1) . وقد اتخذت التقنيات فيه صبغة دينية جعلت من كل نشاط كهنوتا وهو نظام غير خاص بجزر (لويولتى) ، فله علاقة بالنظـــام الموجـــود فى (فيجى) ، هذا الارخبيل الذى لاحظ فيه (هوكار) (2) ملاحظات مفيدة. فرأى فيه مخلفات من نظام الطوائف البولينيزى . لقد القى (هوكار) ، وهو الذى عاش فى الهند وتعود حياتها ، بعض الضياء على خفايا الانظمة فى الهند ، واكتشف روابطها مع ما فى اوقيانيا وتفلسف فى موضوع الصبغة الدنيوية التى اتخذتها الطوائف ، وحاول ان يضع جدولا لما رآه من تجانس بين الهند وفيجى ، وهو جدول يثير اهتمامنا اذا اضفنا اليه نظام الرئاسة بجزر (لويولتى) الذى يتمم المقارنة التى قام بها (هوكار) ** *

---

* ويمثلها فى هذا البحث الرئيس Boula فى (ليفو) و (نيسلين) Naisseline فى (مـــارى) .

(1) انظر ما تقدم فى المدخل (ق 2)

(2) A. M. Hocart انثولوجى انجليزى ، وكان استاذا للسوسيولوجيا بجامعة القاهرة ، توفى سنة 1939 وله :

The Lau Islands, Bishop Pavali Museum, Honolulu, 1929
(Les Castes, traduction Française), Geunthner, Paris, 1938
The Life, Givign myths, London, 1952.

** انظر دراستنا للانظمة الرئاسية الاوقيانية فى :
Comptes rendus des séances de l'Académie des Sciences Coloniales 1941.

الهنـــد	فيجـــى	لويولقـــى
نبلاء ، انقرضوا	نـــبـــلاء	رئيس ونبلاء
براهمـــانيـــون (1)	رسـول ، طريد (2)	عشائر ثانوية تحفظ الآلهة
زراع	رؤساء القـــرى الصغيرة	صاحب الارض
حـــلاقـــون	(مبـــوتـــا) mbota	اطبـــــاء
رئيس الحرب	رؤساء الطليعة	حـــــرب
طبـــاخـــون	اهل الدار (4)	حراس النواحى
صيادون بحريون	صيادون بحريون	اناس يحملون للرئيس هدية البحر
نجـــارون	نجـــارون (5)	نجـــارون

وحقا ان اصحاب الدراسات الهندية يحتجون ويؤكدون ان (هوكار) لم يتريث فى بحثه وليست له كلمة مسموعة ، ولكنهم لا يأتون بأى حجـــة قاطعة ، وذلك ما يشجعنا بالعكس على متابعة هذا البحث فى جزر اخرى.

---

(1) الطائفة البراهمانية او طائفة الكهنة

(2) يكون رئيس عشيرة ، وهو اقرب النـــاس الى الملك ويجلس بجانبه ولا يفارقه ، ويتقبل باسمه الهدايا . واهم دوره ان يتكلـــم باسم الملك . ولذا يقال عنه انه « قول الرئيس » او « فم الملـــك » ، ويسيـــر الطقوس ويشرف على الاحتفالات .

(3) هكذا عند (هوكار) ، لا mota كما هنا ، ومعناهـــا اليـــد المقدسة ، او « يد الشىء المقدس » ، وتطلق على عشيرة خاصة تتكفـــل بجثة الملك ودفنه ، فجسد الملك الفيجى وبالاخص رأسه ، مقدس (انظر ف 7 ق 3) .

(4) اى الطباخون الخاصون بالملك ، ويطبخون على طريقة النساء، اى فى قدور بخلاف باقى الرجال الذين يطبخون طعامهم عاريا .

(5) يصنعون المراكب الشراعية والدور . وهناك نجارون خاصون ببناء القصر والمعابد ويتوارثون مهنتهم .

انظر فى موضوع التعاليق المتعلقة بالجدول .

A. M. Hocart, (1938), pp. 156-172

الرئـــاســـة والاقنعـــة

يوجد نمط ثالث من الرئاسة فى عدد من الجزر الميلانيزية التى تتميز مجتمعاتها باستعمال القناع . والذى حجب عن اعين الاثنولوجيين ما للقناع من علاقة بأنظمة الرئاسة هو دوره الاستتيكى العظيم ، فاعتبروه مميـــزا لثقافة خاصة ذات جمعيات سرية ، مع ان عددا من الجمعيات المسمـــاة بالسرية ليست لها اقنعة واخرى اقتبست عادة استعمال القناع من غيرها، ولا يدل كثير من القبعات التى تشبه الاقنعة بكبر حجمهـــا (1) فى جـــزر الهيبريد الجديدة الا على المرتبة التى ستكون لاصحابها فى العالم الاخروى، ويبدو القناع ، على وجه العموم فى ميلانيزيا ، كصورة للسلف او صورة لكنه سلفى ، ولكن كلمة صورة لا تنطبق هنا كما عندنا على مـــا يمثـــل الشخص ، وانما على الشخص ذاته وقد صور حيا يعمـــل . ان القنـــاع بالنسبة للبطل او السلف او الآلهة بمثابة الصورة المتنقلة (2) ، وقد يصور القناع كائنا اسطوريا فيصبح هو كذلك خالدا مثل القناع المسمى (التوبوان) فى جمعية (دودوك) Duduck بايرلاندة الجديدة (3) فعند ما يبلى هذا القناع او يتحطم لا يقولون انهـــم سيصنعـــون نظيره . ولكـــن ، انهـــم « سيوقظونه » ، دالين بذلك على استمراره فى الزمان . وتأتى الاقنعـــة عند (الكيوى) فى احدى الليالى من الغرب وتستعرض فى موكب مؤثر ويضم بعض الافراد المضحكين الذين يمثلون الاطفال فى شكل اقزام او يحملونهم فى جزر اخرى ورؤوسهم الى اسفل الخ . ويقصد بذلك تقوية ايمان الجميع وتوطيد نظام الطبيعة ومعاييرها فى ميدان الصيد البحرى ونتاج الارض ، ثم يعود الموكب من حيث اتى ، وكأنه يمثل جماعة الآلهة الاسلاف الذين قدموا ليبرزوا وجودهم ويعلنوا عن رضاهم ، ويقووا قلوب الجميع .

ويظهر ان القناع الموجود فى كاليدونيا الجديدة كان من قبـــل عنـــد مهاجرين الى هذه الجزيرة ثم اقتبسه منهم الرؤساء . لقـــد كـــان هـــؤلاء

---

(1) فالقناع يستر الجسد كله ، ويشمل زينة الراس ولحية من شعر ورداء من ريش ، وذلك عام فى ميلانيزيا كلها
M.L., (1953)a, p. 105 et planche x ; M. Mauss (1967) p 101

(2) لا يوجد فى الاساطير المتعلقة بالقناع اثر للجماعات السريـــة ، فالقناع هو الميت ذاته وروحه . ويطلق الكاناكى بسهولة على القناع اسم الـــروح » انظـــر : M. L., (1947)a, p. 68

(3) انظر الجمعية المذكورة فى الملحـــق التاســـع امـــا Turban (لا Tubuan كمـــا فى النص) فهـــى التى تعد « ام الاقنعـــة » وعلى افراد الجمعية ان يضعوا اقنعتهم متصلة بها لتتقوى اقنعتهم .

المهاجرون ملقنين ، ولم يحلوا محل الرئيس ، ولكنهم استخدموا القناع ليعضدوا به الاوامر التى يقضون بها او يوحون بها الى الــرئيس (1) . ولهذا ينسب الى القناع ، فى جزيرة (ياندى) Yandé بشمال الارخبيل الكاليدونى ، انشاء الممرات وبعض الاعمال العظيمة التى كان لها اثر فى تقدم البلاد .

ان القناع ، سواء كان صورة احد الاسلاف او شخص اسطورى ، يعلو بالاوامر التى تلقى تحت ستره . وقد لا يلجأ الرئيس احيانا فى فرض سلطته الى اى وسيلة اخرى غير القناع . وهكذا تناط به مهمة حفظ النظام ففى جزر (بانكس) تملك بعض الجماعات قناعا وتعلن عن جميع شؤونها الهامة بواسطته . فالرئيس لا يتكلم وانما يحفظ النظام بابراز القنــاع . ويتولى خدامه املاء القرارات . وهكذا نجد ان الرئاسة تختفى وراء القناع، وتستخدم « المعينات » Rhombes لارهاب النفوس بصوت الاسلاف . ان مثل القناع بالنسبة للعين كمثل « المعين » بالنسبة للاذن . فهذا او ذاك يأخذ بقلوب الشاهدين او السامعين .

وهذا الدور الذى يقوم به القناع الذى حل محــل العمــل المباشر يتجلى فى مغامرة طريفة وقعت لباتســون عنــد ما كــان مبشرا بجــزر

---

(1) انظر ما سبق « ف 4 ق 6) من ان الكاليدونيين اقتبسوا القناع من (البــابــو) .

(2) قطعة من خشب او عظم او معدن او حجر على شكــل معين او سمكة فى الغالب . وتزين برسوم مقدسة . وقد تثقب وتربط بخيط وتدار فى الهواء فيسمع لها دوى قوى ، خصوصا عند ما يستخدم منهــا عــدة عشرات فى آن واحد . وهى اداه مقدسة وسريــة ، وتستعمــل فى بعض الطقوس خصوصا عند الاحتفال بارتقاء الاطفال الى مرتبة الكبار . ودويها يحذر النساء والصبيان الذين لم يصلهم وقت التلقين ليبتعدوا والا اصابهم الموت . ثم يطلع الفتيان الملقنون على حقيقة هذا الدوى العظيم الذى يعد ممثلا لصوت الاسلاف او الاموات او بعض الالهة المرهوبين . وتحفظ هذه الاداة فى مخابىء طبيعية مثل المغارات . واشهرها (الشورنجا) الاسترالية التى سيشير اليها المؤلف (ف 12 ق 4) ويستخدمها بعض هنود امريكا لانزال المطر ، وقد تحولت فى امريكا الشمالية الى لعبة للاطفال . وتوجد كذلك بأمريكا الجنوبية وافريقيا وغينيا الجديدة الخ ، انظر مثلا :
R. Lowie, (1936), pp. 228-229 ; Lévi-Strauss, (1962)b, 315-323

(بانكس) (1) قبل « كودر نجتون » . فقد استلفت نظره اهمال الناس للاعراف القديمة وما تتضمنه من تنظيم التناسل تنظيما متينا ، وكلن عاجزا عن صيانة هذا النظام الخلقى العجيب . اذ لم يكن لاتباعه شعور كامل بذواتهم ، فاستنجد بسلطة الاسلاف واقنع الجماعة التى تملك القناع بأن تخرج قناعها وتعلن به عن المراسيم القديمة . فكان لذلك تأثير كامل ، اذ عاد للاخلاق الحميدة اعتبارها حينما عاد لكلمة الرئيس نفوذها بفضل القناع الذى اعلاها .

ويمكن القول ان الرئاسات والجمعيات المسماة بالسرية تتلاقيان فى هذه المجتمعات بجزر (بانكس) . وبذلك ايضا لم يعد الرئيس يتصرف بذاته مباشرة ، ولم يبق له عمليا فى هذه المجتمعات اى وجود .

خلاصة

تكتسى الرئاسات الميلانيزية اذن اشكالا اسطورية متعددة . ويظهر لنا من بعضها الذى له علاقة بنظام الطوائف ان الرئاسة قطب الرحا فى المجتمع ، وان الرئيس لا يتكلم ، ولكنه موجود بحضوره كأقنوم فيما يسود العالم من نظام حى .

وتكشف لنا الاشكال الاخرى عن دور « القول » : فاما ان يحتاج لان يتسامى به ، وذاك ما يتم عن طريق القناع ، واما ان يبقى مظهرا للابن الاكبر ، اى للكائن الذى يمثل العشيرة كلها . انه قول لا يبدد فى اوامر جزئية ، ولكنه ملىء بكل حياة العشيرة وبذخها ومستقبلها وزاخر بكل قوتها . فما ان يتجلى حتى يهتز له الشعب بأسره . وهو شكل فريد فى انظمة الرئاسة قد ابعدت منه كل زخارف السلطة ، وللقول فيه قيمته الكاملة . ويظهر فيه ان الرئيس هو « كلمة » Verbe العشيرة حقا ، فتقنيات السلطة غير مجدية هنا . والرئيس و « القول » ليسا سوى شىء واحد .

اليس للفظة « للقول » اذن فى هذه الجماعات التى لا تحتاج فيها سلطة الرئيس لاكثر من « القول » معنى عميق ما كنا نتصوره ؟

---

(1) J. C. Pattesson 1827 — 1871 اول مبشر انجليكانى بميلانيزيا . قتله الاهليون لان احد القائمين باستئجار اليد العاملة لصالح اصحاب المزارع الاوروبيين بأمريكا ادعى انه هذا المبشر ، فلما صعد الاهليون الى سفينته اختطفهم . انظر : J. Poirier, (1968), p. 1775

الفصـــل التـــاســـع

القـــــول (1)

يوجد بأرخبيل كاليدونيا الجديدة ست وثلاثون لغة وفيها كثير مـــن الافعال التى تعبر عن مختلف القول . ولكنها لا تدل على القول ذاته الا بطريقتين اثنتين : اما بلفظ يتركب من جذر هـــو المورفيم Va الذى يذكـــر بأصله الاسيوى ، فهو من جملة العناصر اللغوية التى جاء بها مهاجرون عن طريق اندونيسيا . واما بلفظ خاص لا علاقة له بفعل القـــول . مثـــل كلمـــة « نـــو » No فى (هـــوايلـــو) و ewekë * فى « ليفو » .

ومما يسترعى النظر ان اهل كاليدونيا الجديدة او (ليفو) ترجموا، هم كذلك عند ما احتكوا بالمستعمرين ، هاتين الكلمتين باللفظة الفرنسية التى تعنى القول ، وهى Parole . وقد اخذ سكان هذه الجزر المختلفة

---

(1) يدل « القول » عند الكاناك واهل (ليفو) على الكلام والفكـــر والعمل ، فالقول يدل دائما على جميع مظاهر الكائن ، وهو عمل عميق يستمد اهميته من العلاقات المجتمعية ــ الدينية اكثـــر ممـــا يستمدهـــا من صاحبه . فهذه العلاقات اذن مركز عالمه وعماد حياته ، واذا مـــا دل القول كذلك على الفكر والعمل ولو كان تقنيا فلان لها جميعا منبعا واحدا هو الاسطورة . ان القول الهام وكشف ودينامية . ولذا لا يعمل النحات او الجراح ما لم يحس بالقول .

ولفظ « القول » فى العربية يؤدى خيرا من الكلمة الفرنسية Parole ما يقصده الكاناك من لفظة No المعقدة ، ويغنى عن بعض الشروح التى اضطر اليها (لينارت) كما سنرى خلال الفصل . ويقارن المؤلف بين معنى اللفظ الكاناكي ومـــا للفظى Verbe و Parole من معنى مسيحى ، وآثرنا ترجمة الاول بالكلمة ، والثانى بالقول . ويستعمـــل فى الدارجـــة المغربية لفظ القول والكلام والكلمة للدلالـــة على بعض معانـــى اللفظـــة الكاناكية ، ونشير الى تلاقى عدد من هذه المعانى مع معانى (لوغوس) Logos اليونانية التى تدل على العقـــل والكـــلام والقانـــون الالهـــى والقانـــون الاخلاقـــى .

* تنطـــق o فـــــى no كما ينطق بها فى Col وتنطـــق ë فـــــى ewekë على غرارها فى heur

من كلام المستعمر الابيض هذه اللفظة التى لم يستعملها الاوروبى قطعا فى المعنى الذى يفهمونه . فعلى اى شىء ارتكزوا اذن عند ما ترجموا كلمة القول الى « نو » فى كاليدونيا الجديدة والى ewekë فى (ليفو) ؟ ذلك ما سنحاول توضيحه بدراسة معنى الكلمتين بالتتابع ؟

لفـظ (نـو)

لننظر الى بعض الامثلة التى يأتى فيها هذا المورفيم :

يخطب رجل فتاة فيؤجل الاب جوابه الى ان يعرف راى الام والبنت ويقـول :

ــ سيكون قول الحريم قولنـا .

وتقع فضيحة فى احدى القرى ، اذ يزنى شاب غريب عن القريـة فيقبض عليه ، وتوجه اليه التهمة فيبقى صامتا ، ثم يكتشف اهل القرية ان هذا الشاب نفسه « قول » ، فقد كان لاخيه الكبير ثـأر وبعث طريده هذا ليأخذ له بثاره . فالشاب اذن ليس سوى منفذ لامر اخيه . ولذا قيل عنه انه « قول اخيه » . ويتجمع الناس فى القرية ويضجون فيعجب المارة من ذلك ويسألون فيجابون جوابا غامضا : هناك قول .

لقد ترجمنا « نو » بلفظـة القـول Parole ، فى مختلـف هـذه الاستعمالات وهى ترجمة تفسد مفهوم الجملة الكاناكية ، لاننا نفرق بين هذه الانواع من القول : اذ نقول فى الفرنسية ان رب الاسرة اجل « قراره» وان الطريد الذى تأثر لاخيه البكر قد انجز عملا . وان الهرج النـاجم عن ذلك فى القرية قد احدث « قضية » . فالقضية والعمل والقـرار ثـلاث ترجمات لكلمة (نو) ، وهى ثلاثة جوانب لا يفرق الكاناكى بينها .

وهذا خلط قد يفسد بحثنـا ، ولذا سنقسم دراستنـا تحت ثلاثـة عنـاويـن مصطنعـة :

متى تدل لفظة « نو » على القول ؟

ومتـى تعنـى العمـل ؟

ومتـى تـدل على الفكـر ؟

الـقـول

تحكى اسطورة عن شخص طيب كان يضايقه باستمرار عمـلاق متبجح ، ففكر بعد ان اعيته المضايقات ان يلبس قناعا يدخل به الرعب

فى قلب ذلك المهذار ، وارتمى هذا على قدمى الشخص المذكور قائلا :

ــ سأكون خادم كل قول منك .

وهو ما يمكن ان نترجمه هكذا : سأطيع اوامرك . ولكنها ترجمة لاسم بفعل (1) فالقول هنا لا يعنى الكلام ، ولكن محتوى هذا الكلام ، وهو سلطة المنتصر التى لا تجحد (2) .

والامر بخلاف ذلك فيما قاله كاناكى عند ما انذره دركى انذارا شديدا فقد قال :

ــ كان قوله قويا وكأنه رأس الشجرة .

ويدل هذا التشبيه بالشجرة على وجود نظره تشكيلية فيما يتعلق بالقول ، فلفظة القول هنا لا تعود على الكلام ، ولكن على شدته التى احس بها الكناكى وكأنها كتلة رهيبة .

وعند ما يتوقف شخص فى حديثه يقال عنه :

ــ ان القول احسن من ان يستطيعه .

كما يقال عن حكيم قليل الكلام حسن النصح :

ــ انه قويم القول (3) .

ولا ينظر الناس فى كلتا الحالتين الى الكلام فى ذاته ، وانما يحكمون على محتواه ، فالقول ، اى (نو) ، هو نجوع كلام الشخص الاول وحكمة الشخص الثانى .

اما الكلام فهو من ميدان آخر غير ميدان القول ، ولهذا لا يوجد فى هذه اللغات اى لفظ يحدد الطاعة او الادجان . اذ يقال عن الطفل كما يقال عن الدجاج او الكلب انه « يسمع القول » ، بينما يقال فى الفرنسية انه يسمع الصوت (4) .

---

(1) هذه الضرورة بالنسبة للفرنسية كما هو ظاهر

(2) جاء فى لسان العرب لابن منظور : « المقول والقيل الملك من ملوك حمير يقول ما شاء ، واصله قيل ... اى ينفذ قوله ، وفى الحديث سبحان من تعطف العز وقال به ، اى اشتمل بالعز فغلب بالعز كل عزيز. وقيل معناه : حكم به . فان القول يستعمل فى معنى الحكم ، واقتال عليهم احتكم ... وتحكم » .

(3) يقال فى الفصحى مثلا : « كلام فلان اقوم من كلام فلان »

(4) فى لسان العرب (وقد يستعمل القول فى غير الانسان)

يبدو اذن انه ليس للفظ القول علاقة مباشرة بالكلام ، فلفظ (نو) يعنى القول بوصفه محتوى الكلام وموضوعه .

ولهذا يستغنى الكاناك عن كل صياغة للشهادات او الرسائل ، ومع ذلك يسمونها قولا .

فلننظر مثلا الى الرسائل : عند ما يقترب وقت حفل حربى ويستدعى الناس للمشاركة فيه يحمل الرسول معه باقة من الاعشاب ، اذ توخذ اعشاب ويعقد كل واحد منها على حدة ، ثم تربط كلها فى حزمة وترتب بحيث يمكن لكل عشيرة ان تنتزع عشبها دون ان تفسد الحزمة . وكلما انتزع ليف نقصت الحزمة . ولكن نجاح الرسول يزيد بقدر ذلك . فاذا عاد الرسول جاء الى الرئيس واومأ بحركة وكأنه يأخذ بيده اسماكا منظومة فى ليانة . وتلك علامة الموافقات التى حصل عليها ، اى « الاقوال » المنظومة فى عقد no tu(1)

والهدية كذلك قول ، ففى كل حفل عائلى تهيأ كومة صغيرة من القوت وتوضع بكل عناية فوق اعشاب طقوسية . وعند ما يتم اعداد كل شىء وتزيينه يصطف الناس فى نصف دائرة ويتقدم الخطيب ويقول :

— ان هذه الاقوات قولنا .

ثم يبين السبب فى وجودها .

وكذلك الشأن فى الهدية التى تقدم قربانا . فالعطاء يتضمن فى ذاته اذن معناه ، وما الكلام الذى يصحبه فى عدد من الطقوس الا نافلة . وكثيرا ما نرى عددا من قطع (البالاسور) وقد طويت كأنها قطع من النسيج جاءت من رفوف المتاجر . وتهدى هذه القطع بمناسبة ميلاد او وفاة . فهى هيكل الرسالة ، ثم يوضع غصن رمزى فوق البالاسور عند التقديم لتحديد معنى الرسالة ، ويسمى هذا الغصن : « ساق البالاسور المفسرة » . لانه يوضح الرسالة ، اما الرسالة فهى هذا النسيج المصنوع من قشور الشجر والذى ترمز اليافه الى الياف كل كائن (2) .

---

(1) « القيل فى العربية الجواب ... وقاولته فى امره وتقاولنا اى تفاوضنا » .

(2) ان اهداء البالاسور يعنى حدوث تغير فى مجموع حياة العشيرة. اما العشب الرمزى فيدل على نوع هذا التغير من ميلاد او وفاة ، ثم يأتى الكلام بعد ذلك ليعين الفرد الذى كان ميلاده او وفاته موضوع الرسالة.
انظر ما تقدم (ف 2 ق 3) وكذلك M.L., (1953)a, p. 82

اما الخطاب الذى يلقى لتأكيد هذه العطايا فما هو ألا نافلة Hors d'œuvre وقد يكون شعرا ، وهو نفسه عطاء آخر ، ولكنه ليس هدية (1) . والقول ، اى (نو) no هو (البالاسور) وساقه لا هذا الخطاب .

ويذكر فى عدد من الاساطير ان جدا خرج من كوخه صباح يوم فرأى فوق الباب بالاسورا معلقا ومعه العشب الذى يرمز للميلاد ومزراقا Sagaie

وكان ذلك قولا ، اى رسالة قرأها الشيخ فى الحين وصاح :

— لقد ولد لى حفيد .

ثم سارع الى النصب وقدم قربانا ليوصى الاجداد بهذا الحفيد مع انه يجهل اسمه .

ان الفترتين اللتين تفصل بينهما ، وهما فترة العمل وفترة القول ، يمتزجان فى ذهن الكاناك ويشكل مجموعهما القول . الا ان العنصر الجوهرى فيهما هو العمل . اما الصياغة فى الكلام فليست سوى عنصر عارض .

العمل

هناك اذن اعتدال فى الكلام الى جانب غزارة القول العملى ، وهذا ما يبين ان لفظ (نو) يطابق كذلك لفظتى الفعل والعمل (2) .

يقول الخطيب فى احد اناشيد الحرب :

— لن اسير حسب الصدفة ولكنى سأبدأ قولا .

ويعنى عملا ، اى (نو)

والساحر هو الذى يحدد هذه المشاريع . ولذا يقول الرئيس :

— ابحث عن رجل يبدأ القول ويطوح بدار العدو ليكون فى خدمتى .

وليس فى هذا الخطاب حديث الا عن مشروع ، غير انه لا فرق بين القول والعمل . فبداية العمل ان يقال او يدل عليه بأى لغة رمزية ، وتلك

---

(1) الهدية بمعناها القديم ، اى ما يقدم قربانا .

(2) « قال ابن الاثير : العرب تجعل القول عبارة عن جميع الافعال وتطلقه على غير الكلام واللسان فتقول قال بيده ، اى اخذ . وقال برجله ، اى مشى ... وقالت له العينان سمعا وطاعة ، اى او مات .. ويقال قال بمعنى اقبل وبمعنى مال واستراح وضرب وغلب وغير ذلك ... وقالوا بزيد اى قتلوه (ابن منظور ، **لسان العرب**) .

خاصة كل سحر ، فهو غير متميز عن الكلمة التى تحدثه . ولكن العمل ذاته قول ، فعند ما يتحدث فى هذه البلاد عن « القول السىء » دون ان يشار الى طبيعته بأى ساق مفسرة فالمقصود دائما تقريبا هو الزنى . وقد نرى فى قرية رجالا جلسوا بوقار على حصيرة وهم يتبادلون صفوفا من الجواهر المنظومة ، وهى النقود المتعارفة عندهم (1) ، فاذا سألنا عن امرهم شرحه لنا احد الكاناك بالفرنسية قائلا :

Un homme a fait une parole mauvaise

لقد صنع رجل قولا سيئا .

ومعنى هذا انهم يسوون هذا العمل على طريقة المساومات الافريقية Palabres Africains

ونلاحظ هنا ان تلاقى القول والعمل ، فيما يتعلق بالزنى ، لا يوجد فى جميع كاليدونيا الجديدة التى فيها مجموعتان من اللغات . ففى لغات الجنوب ، مهما يكن اللفظ المستعمل للدلالة على القول سواء جاء من جذر (فا) Va او غيره من المورفيمات ، فمعناه دائما هو معنى لفظة no التى اتخذناها نموذجا فى هذا الموضوع . والزنى كذلك « قول سىء » .

اما فى لغات الشمال فيعبر عن الزنى بوصف ، اذ يقال « حادث سىء » او وقعت سرقة (2) ، لان المراة تعد دائما من ملك الغير . وهذا التطور الذى حدث فى الشمال يبرز عن طريق العكس اهمية كلمة (نو) ، اى القول ، هذه الكلمة التى تكشف فى لغات الجنوب عن ذهنية لا تعرف عددا من التفريقات التى اكتسبها آخرون .

وتطلق لفظة (نو) كذلك فى الميدان التقنى على الشىء المصنوع عند ما يكون غير معين ، ويستعمل عادة فعل Wa لترجمة فعل « عمل » ، ولكن عند ما يتعلق الامر بالصناعة يقال Sa ويبدو ان اقدم فكرة عن التقنية ، وهى فكرة تكاد تكون دينية ، تبرز فى هذا المورفيم الذى يعنى حرفيا وضع الكف ، ويدخل فى تركيب كل الافعال التى يقوم فيها وضع

---

(1) يتكون النقد الكاليدونى من رؤوس اصداف مقطوعة . وتحك على حجر الى ان تصير جوهرة صغيرة ثم تنظم هذه الجواهر فى سبحة طويلة . وتزيد قيمة النقود بقدر قيمتها وقتامة لونها . والاسود منها اعظمها قيمة . انظر : M. L., (1930), p. 74

(2) او غصب واغتصاب .

الكف بدور ما ، ويذكرنا بالعلاقة المباشرة التى ما تزال بين الصنع وعمل اليد ووضع الكف . فأخذ المادة باليد ، بالنسبة للشيوخ الميلانيزيين ، هو صنعها . وما زالت لفظة Sa مستعملة الي يومنا هذا للتعبير عن المعانى الحديثة مثل الخلق الالهى والصناعة . فالآلات الصناعية والمعامل تسمى « دار العمــل » Moa saxai وهو ما يطابق فكرة الصناعة واذا لــم يعرف الكاناكى كيف خــرج الشىء من اليــد او جهــل نــوع الاشيــاء المصنوعة قــال : moa wa no اى « دار عمل القول » وهنا نجــد الكاناكى يستعمل كلمة « قول » حيث نستخدم نحن كلمة « شىء » واللفظان معا يتطابقان ، فالشىء قول لانه من الوجهة التقنية مظهر للشخص (1).

وهذا مثال يسمح لنا بالسير الى الامام : فللشخص مظاهر اخرى. وهى كالتقنية مظاهر غير مباشرة . وتطابق كذلك التصور الذى تدل عليه لفظة (نو) . فعند ما يشبــه شخص ابــاه فى ملامحــه يقــال عنــه na u no peva xiē اى انه يلف قول ابيه . ولا تتضمن هذه العبارة اى فكرة عن الوراثة ، لان الكاناك يجهلون الطرق العضوية التى تبررها . ولكنها تصور الاتصال المتوالى من خلال الزواج بالتبادل وكأنه خيط يذهب ويجىء من خلال الاجيال . وتذكر بالشبح او الشخصية التى تخص مجتمعا معينا ويتجلى فيها الاب من بعيد . وتبين لنا ان الكاناكى يعتبــر القــول سلبيــا ، اى شبيها بمادة متنقلة او شىء مــن الاشياء : انــه فعــل وعمل وشىء وقول ومظهر سلبى للشخصية السارية خلال الاجيال .

الــفــكـــر

ان الفرق الذى بين القول والفعل والشىء هو من الدقة بحيث ان الكاناكى لا يتبينه . والامر كذلك بالنسبة للفرق الذى يميز القــول عــن الفكــر (2) .

---

(1) تبيـــن (كــالام — جــريـــول) G. Calame-Griaule ان الفعل والقول مرتبطان فى تفكير (الدوجون) Dogon ولهذا يرمزون باسم « القول » الى نتيجة الفعل كالثوب المنسوج ، وتستشهد بما يقوله (لينارت) هنا . انظر G.C. Griaule p. 24 وكذلك المدخل (ق4ج — 12).

(2) يسمى العرب الاعتقادات والآراء قولا ، لان الاعتقاد يخفى فلا يعرف الا بالقول ، واذا دخلت حروف الاستفهام على لفظ « تقول » صار بمعنى الظن ، كقول عمر بن ابى ربيعة : « فمتى تقول الدار تجمعنا » .

فهؤلاء اناس يبحثون عن حل لمعضلة وكل واحد منهم يخمن او يفكر وفجأة يقول احدهم :

ـ هناك قول لى ـ اى انى ارتئى شيئا ، لقد ظهر لــه اذن حــل وسيصغى اليه الجميع ، ولكن قد يحدث لهم ان يستفهموا خالى الذهــن فيجيبهم :

Go da tanexai dexa no لا افكر اى قول .

ولكن فراغ ذهنه من كل فكرة ينير بحثنا بضوء جديد . ذلك انه قــد استعمل فى هذا المقام فعل tanexai الذى يعنى فكر . ونحن نذكــر ان الفكر عند الميلانيزيين يتولد من حركات الاحشاء واهتزازها ، ويدفع الى السلوك بعد ان ينبثق من صدمة الانفعال ، كمـــا ينكشف بالسلــوك فى الاشارة (1) او العمل او الكلام العفوى ، ولكنه يبقى عابرا كالحركة ، فليس له تماسك ما لم يدركه صاحبه ويثبته ويصغه ويحط به ويجمعه فى الشكل الذى يسميه الكاناكى « نو » ، ويظهر القول هنا كواسطة ضرورية لبلوغ الفكر الوجدانى الى بداية التموضع . فالفكر يصعد من الاحشاء وكأنه مد البحر ثم تتضح الفكرة . ان الفكرة مسقط شىء واقعى على خلفية ، وهى صورة الوعى ومثاله وبدايته . وكل هذا بالنسبة للكاناكى قول .

ولكن عند ما لا يدرك الكاناكى اى شىء ولا يزيد الامر عنــده على حركة من حركات الفكر الوجدانى . فانه يتحدث عن الفكر لا عن القول . وتوجد اسطورة تقص المحن الشديدة التى عاناها الاناس الاولون : لقد ارادوا ان يقطعوا شجرة ليصنعوا منها زورقا شجريا ، فذهبوا الى الغابة ليختاروا جذعا صالحا ، ولكنهم لم يميزوا شجرتهم فربطوا ليانات حول صخرة منتصبة كأنها العمود المنحوت من حجــر واحــد monolithe ثم جذبوا الصخرة فلم تتزعزع من مكانها وتقطعت حبالهم النباتية وتساقطوا على الارض . ثم عادوا الى مساكنهم ليستريحوا . وفى الغد اعادوا الكرة فكان نفس الاخفاق والسقوط والقرت . ويقول الحاكى : « لم يكن لفكرهم اثر » ، فيستعمل الكلمة التى تدل على الفكر الوجدانى tanexai ، اى الفكر المتماسك ، ولو انهم ، على العكس ، فكروا الى ان صار موضوع

---

(1) تلعب الاشارات عند الكاناك دورا اعظم من دور الكــلام ، اذ يستخدمون حركات العينين والشفتين والاعضاء . ومن جملتها مظاهــر الاحترام عندهم . انظر : M. L., (1935), p. 7 و M. L., (1930), pp. 62-63

تفكيرهم نصب اعينهم واتضحت فكرتهم لكتب الحاكى لفظة (نو) وقال : « لقد بقى قولهم بدون اثــر » .

وتساعدنا هذه القصة بألفاظها الخاصة على معرفـــة سير التفكير الانفعالى والنواة الفكرية التى تتكون فى احضانه . وهذه النواة موضوع ، موضوع لا يبقى له سوى ان يتجلى فى الكلام والاشارة ، ويدركه الكاناكى دون أن يعرف طبيعته ، ويطلق عليه اسم no اى قول ، انه قول لان القول فكر وكلام وعمل . ونفهم بذلك لماذا يطلق الكاليدونون على حكماء قبيلتهم اسماء تثبت ما لذلك الموضوع ، وهو القول ، من قيمـــة عندهم ، فهم يسمون هؤلاء المستشارين « حفظة القول » و « اوعية القول » (1) و « حياة القول » لا لشىء سوى انهم ذوو فكر متماسك متين .

لـــفـــظـــة Ewekë

تزداد طبيعة القول وضوحا اذا تركنا لحظة لفظة (نو) لننظر الى اللفظ الذى يطابقها فى لغة جزيرة (ليفو) حيث يسمى القول Ewekë

فماذا يعنى هذا اللفظ الذى تسمعه فى كل حين من افواه سكـــان (ليفو) ؟ فاذا تكلم احدهم ليستلفت بكلامه الانظار وقف الناس وقالوا : « لديه قول » وبعبارة اخرى شىء يقوله Ewekë وذلك يعنى فى آن واحد انه يتكلم ويظهر نفسه . وان عبارة « اكلمك » تترجـــم عـــادة هكـــذا : eni α ewekë koi o وهو ما يعنى : « لدى قول لك » .

تـــــدل Ewekë على القول ولا ريب ولكنها لا تصلـــح ، كمـــا فى كاليدونيا الجديدة للقول السىء ، اى الزنى . ويصدر القول من الاحشاء لان القلب يسمى « وعاء الاقوال » . وكل ما للانسان يسمـــى Ewekë فصاحته وصنع يده وما يبتدعه وما يملكه واعماله واحاديثه وماله وبستانه وزوجته وثروته النفسية وفرجه ، ان كل ذلك قول . وقد تنصر اهل (ليفو) منذ نحو القرن فتغيرت لغتهم ، ولكننا ما نزال نسمع كثيرا عبارتين تدلان على طرفى المعنى الذى تتضمنه Ewekë

Ekon ewekë اى مضمون القول ، ويلمح به لجنس الذكورة وعضوها Ewekë atesi ويدل على كلام الله بكل جلاله .

ان لهذين اللفظين كما نرى ، وهما من لغتين فى جزيرتين مختلفتين،

---

(1) انظر ما تقدم (ف 8 ق 4)

معنيين متكاملين ، وفى حقيقة الامر دلالة واحدة مشتركة . فكلاهما يعبر بوضوح عما يقصده الميلانيزى بالقول . لان القول عنده مظهر للكائن être او نقول للموجود existant اذا ما بدت لنا كلمة « كائن » اكثر دقة مما ينبغى . انه مظهر لجميع الجوانب الانسانية من حياة نفسية وعمل يد وتعبير عن الفكر ، وفيه دلالة قاطعة على ضعف ما بين الكائن والشىء من فرق ، ولكن الشىء قد يكون مادة او موضوعا Objet وقد لا يكون سوى جزء منفصل الا انه جوهرى فى الاصل الذى ينتسب اليه . والقول بهذا الاعتبار موضوع (1) وهذا الموضوع يصدر من الانسان ، والانسان يرتكز عليه ، وبدونه يضل الانسان وتتفكك الجماعة.

القول الذى يدوم

(تقاليد ، اسطورة ، قوانين)

بعد ان وضحنا ما تعنيه هاتان اللفظتان no و Ewekë نفهم لماذا ينظر الكاناكى الى القول كواقع ثابت . فهو يحب ان يتحدث عن « القول الذى يدوم » . فالقول فى الواقع هو الذى يربط بين فترات الحياة المنتظمة ، ويدل على استمرارها خلال الزمان الذى تعيشه الاجيال.

يرتكز المجتمع الكاناكى على مجموعة من العقود التى لم تبرم بين اشخاص ولكن بين اجيال . فما المراة التى تعطى لاحدى العشائر كزوجة الا عارية يجب ان ترجع الى عشيرتها فى شخص ابنتها او حفيدتها ، وقد تحدث وفاة او حرب او اهواء اجرامية (2) فتعوق عشيرة او اثنتين عن الوفاء بدينها . ولكن الدين ينتقل الى ذمة الجيل اللاحق . وقد تدوم هذه العقود ثلاثة اجيال او اربعة ، اى تستغرق قرنا كاملا . ويتم كل ذلك فى احضان المجتمع بدون صكوك او عدول . ويمكن ان ينسى اسم الجد الذى يجب ان يؤدى له الدين ، اما الفكرة والعمل اللذان تم التعهد بهما فانهما لا ينسيان ، لانهما القول الذى يدوم ، وهذا القول يهيمن على الزمان (3).

---

(1) قد لا يكون الشىء عند البدائى الا كلمة فكل ما يتحدث عنه موجود بحكم الحديث عنه »

L. Brunschvicg, « Les Ages de l'Intelligence », Paris, 1934

(2) انظر : M. L., (1953) a, pp. 136-137

(3) ارجع الى ما تقدم (ف 5 ق 4 والى ف 7 ق 2) .

ان القول ، فى احد جوانبه الضعيفة ، هو الشكل الذى يتخذه عند الميلانيزى بعض ما نسميه بالتقاليد ، هذه التقاليد التى لا يعرف متى بدأت وتفرض تصرفات وتحفظ وحدة الاجيال الثقافية دون ان يحتج لها واحد من هذه الاجيال بشىء سوى « انها قول الشيوخ » او « الآلهة » . ويندرج هذا النمط من التقاليد فى دوام العشيرة ويستمد شكله من حياة القول .

وبذلك يتضح لنا ما نجده فى لغات جنوب كاليدونيا الجديدة من امتزاج الفاظ السمعة او الشهرة او القصة الاسطورية فى عبارة (القول الممتد) Virheno, rheno (1) ففى بعض الاساطير حكاية عن فتيات تبلغهن شهرة رئيس شاب فى عشيرة بعيدة فيرحلن اليه لا عن نزوة من نزوات الشباب ، فنحن نلاحظ عند الفحص ان انتقالهن كان مقررا من قبل الى هذا الاتجاه او ذاك بين اعضاء جماعتين اخويتين يمكن الزواج بينهما . ولهذا تستقبل الفتاة حسبما تقتضيه القواعد وتسأل : (2)

— انت مسافرة ، ومن اين جئت ؟

— واى سفر يمكن ان يكون ؟ انى فلانة

— لا ترهقى نفسك بالشرح فأنت حفيدتنا . لقد كنا ننتظرك .

ويكون الاستقبال احيانا ابلغ وقعا فى النفوس ، اذ يقال لها :

— ويك لا تتحدثى همسا هكذا فتحزنينا . تعالى *

وتكتسى هذه الاحداث نضارة وحماسة لانها تصدر من (القول) فى زمان هاتين العشيرتين . فالشخص القادم هو « حياة القول » الذى يوحد بين العشائر ويصون المجتمع ، لان التقاليد او الزواج او الشهرة او الاسطورة ، كلها ايضا ، افكار الاسلاف او الآلهة وافعالهم ، انها القول الذى يدوم .

ويتردد كثيرا على لسان الخال لفظ القول بأوسع معانيه اثناء الحفلات العائلية التى يتلقى فيها الاخوال هدايا من ابناء اخواتهم . فبما ان الخال يكرم ، عند ما يزور الاطفال بأن يهدى له بعض القوت ، فانه يجيب مبينا دوام هذه الاقوات المهداة من جيل الى جيل (3) .

---

(1) فهذه العبارة تدل على تلك المعانى كلها وعلى غيرها ، انظر نهاية الفصل الاخير من الكتاب وكذلك **قاموس** المؤلف .

(2) يسألها الرئيس وجده .

* Ibid., Doc. p. 170

(3) انظر ما سبق (ف 5 ق 2) .

— اتقبل وآخذ هذه الاقوات وستبقى دائمة لا تمس ، لان القــول يبقى حيا فيكم وفينا وله هيكل ، فحول ارجلنا يموج الاطفال كبارا وصغارا هنــا وهنــاك (1) .

ويرجع الى نفس الفكرة فى احدى عبارات التبريك :

— فلتكن سعيدة نفس هذا الطفل ، وعاليا طوطمه ، ومرهفا سمعه، وجليا بصره ، وقوية اعضاءه ، وليكن راسه كراس الصخرة ، وليمجـد الآباء والاجداد انفاسه التى انعموا بها عليه من اجل القول الذى يذهب ويجىء كالمد والجزر فى عشيرة اخواله * .

ولا يمكن ان ينحصر هذا القول المهيمن على نظام الحياة المجتمعية فى كلمات تبادلها الناس فيما مضى ثم تلاشت منذ زمن بعيد ، كما لا ينحصر فى الكنوز التى تبادلوها بمنسبة زواج فيما سلف ، فقد ذهبت هذه الكنوز مذاهب اخرى منذ عهد بعيد (2) ولكن هيكله فى شباب الجماعة ، فهو اذن مجموع الحياه المجتمعية فى عهد سابق والحياة المجتمعية فى عهد حاضر من حيث توافقهما . انه حياة العشيرة كاملة ومدركة من خــلال العصــور ، فالكاناكى يدرك الديمومة بواسطة القول .

وهذا الادراك هو الذى يرفع الكاناكى الى مستوى يستطيع فيــه فكره ان يسير دون ان يبالى ، اى بالاعتماد على الاسطورة او بدونه (3). وقد تكون الاحداث نتيجة للقول ، وان لفظ القول ذاته من الاسماء النادرة التى تستعمل وحدها دون حاجة الى اضافة ، فمن المعروف انه لا يجوز فى اللغات الميلانيزية ذكر شىء وحده ، بل يجب ان يحدد بالاضافة . فــلا يقال : راس او قطعة ولكن : راسه وقطعته ، او راس الفرس وقطعــة اللوح . ويشذ لفظ القول عن هذه القاعدة ، فهو يكفى نفسه ، والقــول وان صدر دائما من الانسان او السلف او الاله قد ينفصل عنهم . اذ يقال « سأبدأ قولا » اى عملا .

وقد تكون نتائج هذا « القول » غير مباشرة وتفلت من قياد صاحبها،

---

(1) ارجع الى ما سبق ايضا (ف 5 ق 5) فى موضــوع الهديــة للاخوال و (ف 7 ق 2) .

* Ibid. p. 345

(2) انظر ما تقدم (ف 8 ق 3)

(3) ارجع فى موضوع اعتماد الفكر على الاسطورة وتحرره منهــا الى نهاية فصل الزمان والى الفصل الاخير خاصة .

فيجرى العمل مجراه ، ويؤثر السحر وعناصر اخرى مجهولة ، فلا يتأتى معرفة صاحب الوقائع ، فقد تغيب شخص ذات يوم عن موعد فقيل :

— انه لم يحضر بسبب القول المزعج .

انه شخص لم يوفق فى عزمه فأخطأ، ولكن الناس لم ينسبوا اليه لا عزمه ولا عمله . لان قوله انفصل عنه واصبح قائما بذاته . وهكذا يتخذ القول غالبا فى هذا الجانب الانفصالى صبغة غير شخصية فيظهر غريبا وكأنــه نمط خارجى من انماط الدلالة . ومن المجازفة ان نقول انه البداية الاولى للتفكير العلى . ولكن القول يلعب منذ الآن دورا تفسيريا (1) وربما لذلك وجدناه يدخل فى الالفاظ المركبة التى تطلق على الشهرة والحكايات والاساطير Virheno الـــخ

ويعمل القول كذلك فى ظروف اخرى ، فهو ضرورى لبناء الانسان وجماعته ويحس الكاناكى ان امتثاله للقول يشد ازره . وليس ما يسميه « القول القبيح » او «القول الملتوى» بالقول الاثيم فى نظره . ولكنه قــول ضار بالمجموع وبتوازن المجتمع (2) انه يعرف ما للقول القويم من خاصية، ويقدر ما يقتضيه هذا القول من ضرورة الامتثال له ، فالقول يحفظ للحياة المجتمعية تكاملها ويبنى السلوك المجتمعى لافراد المجتمع ، انه الموضوع الذى يوطد ما يجرى فى باطن الانسان ، وهو الحافظ لتوازن الانسان .

الـــكـــلـــمـــة (3)

ان قيام سلطة الرؤساء الكاليدونيين كلها على نفوذ القــول يؤكــد بكيفية عجيبة ما ذكرناه من ملاحظات . فمهمة الرئيس ان يذكــر الناس فى خطب مسهبة بكل تقاليد العشيرة واحلافها وايامها العظيمة وبكل حروبها ومجدها ، وقوله مصاغ من قصص معينة اسطورية او غير اسطورية ، اى من صور تذكر بأيام البطولة ، فله محتوى دينامیکی ، انــه حكمــة العصور وشعلتها ، وله قيمة الرمز، ومنه تستمد التقاليد مغزاها كما يحلها فى الحاضر ، ويحدد مكان الناس فى الزمان الذى يعيشونه ، ويرفعهم الى مستوى اعلى ، انه يهيب بهم الى الوجود . ان وظيفة الرئيس مهمة يمكن

---

(1) انظر ما سبق (ف 3 ق 3)

(2) يعنى القول الملتوى كذلك الحديث الحر الذى سيأتــى الحديث عنه فى الفصل التالى انظر M. L., (1930), p. 86

(3) Verbe بالمعنى المسيحى للكلمة كما سيأتى .

مقارنتها بالرئاسة الفعلية . انه حامل قول العشيرة ، وهـو « كلمـة » العشيرة ، ولست صاحب هذا التعريف ، فقد تلقيته من فـم Verbe رئيس حقيقى هو (ميندیا) فقد طلب حاكم مولع بالمشاهد الغريبة ان يرى رئيسا يلقى هذه الخطب التى تضرم عواطف الناس « ولكن هذا الحاكم الذى استهان من قبل بالتقاليد الاهلية فقضى ، فى بعض المكايد التى يعضدها الاستعمار احيانا ، بأن ضيق الى اقصى حد نفوذ الرئيس الكبير (ميندیا) المنحدر من سلالة عالية ، وجعله لبعض حديثى النعمة الذين كانوا يدسون للوصول الى القاب الرئاسة واسلابها ، فلما دعى هؤلاء الرؤساء الزائفون الذين كانوا يدورون على الخيل حول الحاكم الاكبر لان يخطبـوا بـدأوا يتملصون الواحد تلو الآخر ، فلما الح عليهم الحاكم قالوا :

ـــ ان (ميندیا) هو الذى يستطيع ان يخطب .

فوجه الى (ميندیا) ، ولكن هذا اجابه :

ـــ يقول هؤلاء العفاشة من الناس انهم رؤساء . فليثبتـوا ذلك .

ثم اضاف قائلا وهو يهز كتفيه استخفافا بهؤلاء الادعياء :

ـــ ان الرئيس قول العشيرة .

واترجم انا « بكلمة » العشيرة . فقد رفض (ميندیـا)ان يبتـذل القول . وشرح لى ذلك فيما بعد قائلا :

ـــ كيف استطيع ان اخطب قومى مرة اخرى اذا كانوا يعلمون انى تلاعبت بقول العشيرة ؟

ان القول مقدس فى فم الرئيس ، كما ان النصب مقدس بين يـدى مقرب القرابين . واقوال الخطب وطقوس النصب لا تمتهن ، لان الميلانيزى محتاج لهذه وتلك ليضمن توازنه .

وقد تساءلنا فى بداية هذه الدراسة كيف استطاع الكاليدونيون ، عند ما كانوا متوحشين ولا يعرفون الا قليلا من الفرنسية ، ان يجدوا ، عند ما احتكوا بالانسان الابيض ، تطابقا بين لفظتى (نـو) و « ايويكى Eweké من جهة ولفظة القول من جهة اخرى ، فمن اين جاءهم هذا التعادل ؟ لـم يبين لهم ذلك اى اوروبى قطعا ، لان لفظة القول Parole عندنا اصبحت على وجه العموم فارغة اشد الفراغ . ولكن الكاناكى يكشف لنـا عـن سر هـذه الترجمـة .

قد يعد الاوروبى فى المستعمرة (بالقول) فيرهن بقوله وجـوده او يرفع صوته او يتعجرف فى كلامه فيعتبر الكاناكى ان ذلك مـن تصرفات

الانسان الابيض ، وقد يقلق بضجيجه راحة الاهلى الذى يعانى هكذا من اعمال البيض ، ويجمع الكاناكى فى تصور واحد ما يلاحظه عند هؤلاء من تفكير وكلام وعمل . وعند ما يفوه الابيض كذلك بلفظة القول Parole ليسمى بها احاديثه ، او عند ما يتوعد الكاناكى الذى تعوزه اللباقة قائلا له :

ــ ردد اقوالك !

فان الكاناكى لا يرتاب فى ان القول مظهر لصميم كينونة الابيض وان القول اذن ترجمة صادقة لكلمة (نو) . وترجمة الميلانيزى صحيحة لا نجد ما نلاحظه عليها ، فالقول واللغة فى اشكالها المختلفة مظهران للكائن. ومن سوء الحظ انه لا يوجد فى اللغة الفرنسية اى لفظ يحتضن ما كان للفظتى القول Parole والكلمة Verbe من معنى عميق ، فيحفظ لنا حقيقة لم يعد قادرا على التعبير عنها لا لفظ القول Parole الذى اصبح يعنى ثرثرة القول ولا لفظ الكلمة Verbe التى تشعب معناها فى النحو او اللاهوت . فهل يمكن ان نعيد اليهما شبابهما الاول (1) .

ومما يلفت الانظار حقا ان نجد لدى اناس ليس لهم حتى الآن تفكير مفاهيمى اسم عين يمكن ان يرتكز عليه اشد الارتكاز تفكيرهم المتطور .

ويمكن أن نشهد سير هذا التفكير اذا نظرنا الى الدعاء الذى كان المسيحيون الكاناك الاولون يتلونه عند ما دخلت المسيحية الى بلادهم . فقد توجهوا بالشكر الى الله (لان القول Parole وصل الى هذه القرية ثم امتد الى ان بلغ الوادى هناك ، ثم امتد ثانية وقطع الجبال الى ان ادرك الطرف الآخر من الجزيرة ، لقد رأوا ، فى القول الذى تصوروه بهذه الصورة الحسية كشىء يتمدد ، مظهرا الهيا ينبثق هنا ثم هناك . واعتبروه قولا فعالا وليس خلاقا فحسب ، ان كل ما يثير او يحرك قواتهم النفسية او

---

(1) جاء لفظ Parole الفرنسى من اللفظة اللاتينية الكنائسية : Parabola التى صارت Parabla ومنها جاءت Paraula Parole du christ اى (المثل الذى يضربه المسيح) . ثم اصبحت تدل على القول عموما . واشتق منها Parolier بمعنى ثرثار ، كما سميت الوعود المبهمة Paroles ، انظر انجيل (متى) الاصحاح 13 (33 — 35)

اما Verbe فهو من الكلمة اللاتينية Verbum التى تعنى الكلام وترجم بها اللفظ اللاهوتى اليونانى Logos فصار يعنى كلمة الله، واطلق فى النحو على الفعل .

عقلهم او تفكيرهم قول او كلمة بالمعنى اللاهوتي .

تصوير القول فى الاستتيكا *

اذا وجدنا بعض العناء فى ادراك المفهوم الذى لمسناه عند الاهلى او فى تتبع ما بيناه من معنى لفظ (نو) ، اى القول ، فلنبق بالقرب من الرئيس الذى هو (كلمة) العشيرة ، ولننظر فقط الى اطار حياته الذى يصدر من نظره استتيكية . فهناك اعمدة منصوبة وتماثيل موضوعة ، ونلاحظ غالبا فى التماثيل التى تكتنف ابواب الاكواخ Chambranles والسهام التى تعلو قمم الاكواخ وفى عدد من الركائز : اى فى كل ما يمثل حسب العرف وجه الجد (1) ، وان هذا الوجه الجليل يخرج لسانه ، فالرئيس الذى يصدع بقول العشيرة يجد سندا فى هذه الصور التى تجعل اسلافه حاضرين والسنتهم دالعة . وليس ذلك عبثا من الفنان ، فما كان ليقبل منه ، ولا هو بسخرية الاموات من الاحياء ، اذ لا تعارض بينهم(2)، وشتان ما بين الهالكين وبين ان يضحكوا من الحى الذى يعدونه اسعد منهم حظا . ثم ليس فى الوجه اى لمحة تنبىء بالسخرية او التكشير وتؤكد ما يوحى به هذا اللسان الدالع . فالوجه وقور والمحيا وديع بدون اى تجعد او عبوس ، ولكن اللسان يخرج من الفم المنفغر قليلا ويتدلى طبيعيا فوق الذقن ، بل والى ان يصل للحية (3) ، اذا لم يمتد مستقيما كأن صاحبه قد رشق به شيئا ، وهكذا نجد فى جزر الهيبريد الجديدة ، ان الركائز الكبيرة تحمل وجها بشريا قد رسم بطريقة جبيلة فى قوس قمرى (4) ويختفى

---

* درسنا هذا الموضوع فى كتابنا
« Gens de la Grande Terre », p. 100-101
ومنه اقتبسنا الفقرات التى تجد مكانها هنا .
(ويدور هذا القسم على الفكرة التالية : وهى ان الكاناكى لا ينحت فى تماثيله صورة جده الحقيقية فنظرته الذهنية تجعله عاجزا عن المحاكاة ولكنه بحنانه وعبقريته يسجل ذكرى الجد فى جزئية جوهرية من عين او لسان الخ ،،، فهو اذن يبدع نموذجا يختصر مميزات قريبه العامة . وهكذا يضمن اللسان مزايا الفكر والقول والعمل انظر :
M L., (1953) a, p 103

(1) ارجع فى شأن هذه التماثيل والاعمدة الى (ف 8 ق 2) .

(2) انظر ما تقدم (ف 3 ق 7) .

(3) او الى الصدر . انظر : M. L., (1947) a, p. 70

(4) «كما ترسم وجوه البهاليل فى الاهلة» M. L., (1952), p. 110

الذقن فى نهاية القوس . اذ تستره فتحة الفم المتجاوزة الحد ، وليس فى الفم اسنان ولا غضون محفورة ولكنه منطلق يظهر منه للناظر سطح مائل مهيب مصطبغ بالاحمر هو اللسان .

وليس فى ذلك اى مجون من الفنان . وانما هى فكرة صالحة رسمت فى المادة ، فعضلة اللسان هى التى تبرز الى الخارج مزايا التقاليد والقرارات الرجولية وكل ما يحمله القول من مظهر الحياة .

ان اللسان سند القوة ، وعند ما يريد النحات ان يمجد السلف بعد ان يحور ملامحه ويبسطها فانه يمد لسانه ويرسمه طويلا عريضا لانه يشخص بالنسبة اليه قوة الجد وحكمته عند ما كان هذا الجد يفكر ويتكلم ويعمل ، واللسان رمز لهذه الافعال الثلاثة التى يضمها لفظ القول ، وطالما شغلت اذهان الفلاسفة القدماء (1) .

ان الفنانين ذوى التصورات العينية قد ابتدعوا طريقة رمزية قبل ان تأتى افكار الغرب المفرطة فى التحليل لتغير كل شىء . فبدل ان يحللوا قسمات اللسان غير الاستتيكية ويتركوا اللسان كخط مستدير وراء الاسنان ، وبدل ان يظنوا به الظنون كما حدث لا يزوب Esope صاحب الامثال او القديس يعقوب فى رسالته . وهما اللذان نعتاه فى اسلوبهما الخاص بأنه عضو هدام (2) ، اخذه اولئك الفنانون كاملا كما هو فى

---

(1) وكذلك رجال اللاهوت انظر : M. L., (1953)a, p. 101

(2) ايزوب (القرن 7 — 6 ق م) يوناتى صاحب امثال وحكم ، وحياته وسط بين الاسطورة والواقع ، كان دميما ولجلاجا واحدبا ولكن داهية فطينا ، وكان رقيقا الى ان اعتقه آخر اسياده .

ويشير (ليناريت) الى ما حكى من ان سيده عند ما جاءه ضيوف ، قال له اشتر احسن شىء فى السوق ، فاشترى السنة بهائم مختلفة فسئم الضيوف ولامه سيده فقال (ايزوب) واى شىء احسن من اللسان هو رابطة العائلات ومفتاح العلوم وآلة الحق ... وفى اليوم الثانى قال له سيده اشتر اقبح شىء فأعد الطعام كاليوم الاول فلما سألوه قال ان اللسان اقبح شىء ، هو اب المتناقضات وراس المشاكل والدعاوى ومنبع الشقاق والحروب وان قيل عنه آلة فهو آلة الغلط والنميمة . وبه تخرب المدن وبه المسبة وبه العار ...

اما رسالة يعقوب فهى من اسفار العهد الجديد من (الكتاب المقدس) وتصف اللسان بأنه « عضو صغير ويفتخر متعظما ». هو ذا نار قليلة اى وقود تحرق ، فاللسان نار ، عالم الاثم هكذا جعل فى اعضائنا اللسان الذى يدنس الجسم كله ويضرم دائرة الكون ويضرم من جهنم لان كل طبع =

الطبيعة ، وتصوره كما يكشف عنه العمل متحركا نشيطا . وبما انه يحمل حكمة الانسان ، اى قوله ويلقى الى الخارج بمعطيات حياة الاجيال ، فقد جذبوه بدورهم الى الخارج وابرزوه وبسطوه على الذقن وكأنـــه كتابـــة تصـــويـــريـــة Idiogramme تدل على القول (1) .

فهل نقول ان ذلك ما هو الا نظرة ذهنية عنـــد الفنـــان مثل نظـــرة الاطفال ؟ ربما (2) ولكنه على الاخص شرف يعطى للسان فى استتيكا يفهمها الكاناكى ، وطريقة فى النحت واضحة المغزى لدى الجاهلين ، وفيها توضيح عملى لذهنية هؤلاء الميلانيزيين الذين نتصورهم جفاة عاجزين عن كل شىء لطيف لانهم عاجزون عن صوغ المفاهيم . ولكنا نجد نحاتيهم يمجدون من بين العضلات الطفها وهو اللسان ، ويدرجون فى رسمه كل صور التفكير والقول والعمل . فمثل اللسان فى الاستتيكا كمثل القول فى اللغة .

ان القول قدرة على التجلى جوهرية عند الكائن .

القـــول واللغـــة

ان القول لا يستلزم الكلام اذن لانه فى آن واحد فعل صادر عن روية او عفوى ، انه العمل والسلوك النفسى الذى يكشف به كل واحـــد عـــن ذاته ويثبتها ، وليس الكلام واللغة قولا ، وانما هما نمط من انماط التعبير بالقول ، ونمط ممتاز تولد من التجربة الحسية . ولكن الاهلى لا يكتفـــى به ، لا لان لغته ليست غنية مكتملة التكوين ، فتركيب جملته مع ما فيهـــا من ادوات لا يخلو من المنطق ، ونستطيع ان نستخلص قواعد جمله وان نضع نحوها ، وهو نحو كله دقة ولطف (3) ولكن اللغة التى تولدت من

للوحوش والطيور والزحافات والبحريات يذلل . وقد تذلل للطبع البشرى ، واما اللسان فلا يستطيع احد من الناس ان يذللـــه . هو شر لا يضبـــط مملو سما مميتا . (الاصحاح الثالث ، 5 — 11) .

ونجد فى نفس المعنى هذين الحديثين النبويين (البلاء موكل بالمنطق) وهل يكب الناس على مناخرهم فى نار جهنم الا حصائد السنتهم .

(1) الكتابة التصويرية مثل الهيروغليفية والصينية .

(2) انظر بداية الفصل الثانى .

(3) يقول المؤلف فى قاموسه ان الاهليين يدلون على الزمان بأدوات وظروف لا تحصى طرق تركيبها ، وتتيح التعبير عن لوينات وجوانب مـــن الزمان مغايرة تماما لما فى اللغات الغربية انظر ما سبق فى القسم الاخير من فصل الزمـــان و M. L.. (1935), pp. 25-26

التجربة الحسية لا تتجاوز هذه التجربة . وتطورها مواز لتطور التقنية عند الناس ، هذه التقنية التى كانت معقدة ينقصها الحذق ، وتعثرت زمنا طويلا ثم مالت نحو التبسيط ، وتم اكتمالها عند ما وصلت الى بناء ليس فيه اى مادة او جزئية زائدة او لا فائدة منها . وللمجموع صبغة منطقية كاملة ، وتسير التقنية على عكس الطبيعة التى تدل فيها الكثرة والتبذير على الحيوية ، فهى من عمل اليد وتؤدى بذلك الى معرفة منطق الاشياء ، وبممارستها يصل الفكر الى منطق موازلها (1) . فالكاناك يقولون عند ما يهيئون خطة او يناقشون اتفاقا Ceki tu ma dë نعمل ليكون الرباط والعيار ، اى نعمل ليكون كل شيء منسقا ومضبوطا ومتساويا ، وهذه صورة مأخوذة من صناعة التنورات التى يستخدم فيها مقياس خشبى للتأكد من تساوى طول الالياف (2) . ولا يدخل مفهوم المقياس او العيار فى اى صناعة غيرها من الصناعات الكاناكية ، وحول العصا المستعملة فيها تتجسم فكرة القياس والضبط ، انها مجرد صورة ولكنها كذلك فكرة قياس توضح المنطق التقنى الذى ينمو مع نمو الاهلى ، ولم يصل بعد الى مستوى التفكير الصورى غير انه يوصل اليه . وحقا ان هذا التفكير يطرح ويحل المعادلات التى من اعلى مستوى تقنى ، ولكنه كما قال ارسطو منطقى فهو اذن فارغ ، اى صورى ، وتصير اللغة حينئذ اداة تقنية ممتازة . الا انها تنقطع بقدر ذلك عن المشاركة فى القول، لان الكائن لا يجد ذاته فيما هو صورى ، وان ما يظهره القول من الكائن صفة وتوتر وقوة مبدعة ، فعند ما يقال عن شخص na seri no ro poe e اى ليس لديه قول فى بطنه ، فالمقصود انه لا يفكر فى شيء او انه فارغ لا يجدى شيئا .

---

(1) يشير ، فيما يبدو ، الى تقدم التقنية على العلم او بصفة عامة الى هذه العلاقة التى تميز الذهنية البشرية ، اى الانتقال من الضمنى الى الصريح ، او كما قال (ليبيتز لا يفرق بين الاحساس والفهم حقا سوى ما يفرق بين المتغلف والمتفتح او بين الشعور المظلم والشعور الواضح ، انظر :
M. Pradines, « Traité de Psychologie », Paris,1956. T. II. pp. 67-70

(2) تطلق tu على رباط التنورة الذى يستخدم حزاما وتعلق به اهداب التنورة التى تصنع من الياف (البالاسور) انظر ما تقدم (ف 2 ق 3) وكذلك : M. L., (1935)

القول مظهر لقوة التصور والابداع
التى يثبت بها الكائن ذاته

عند ما ينجح مشروع كبير ، كانزال جذع من الجبل الى البحر ليصنع منه زورق شجرى ، يفسر الناس نجاحهم فى انزال الجذع دون اى حادث ودون ان تنكسر ساق او تقع اى آفة اخرى فيقولون بالضبط : كان القول (نو ، اى العمل) حسنا لانا اتبعنا قول (نو) ،اى عمل (الهام) فلان ، ويذكرون اسم احد الآلهة ، فنحن ، بعد هذه العملية التى تستلزم وجود مائة رجل مع الانتباه واعداد الحفائر الغابويـــة والليانـــات Lianes المتينة والجهود العظيمة المختلفة ، نفكر فى التقنية ، اما هم فيفكرون فى القول ، ولا يخرجون من الميدان الاسطورى على الرغم من انهم فى غمرة العالم الميكانيكـــى .

ان القول اذن الهام وكشف وديناميه ، ولن يصنع النحات شيئا ما لم يحس بالقول فى نفسه . وعند ما يريد ان ينحت تمثالا لاحـــد الاســـلاف المؤهلين يتكفل نفس الرجال الذين حملوا جنازة الميت الى المقبرة بالذهاب الى الغابة للبحث عن قطعة الخشب التى سيعهد بها الى الفنان ، فأيديهم المشبعة بروائح الهالك هى الجديرة بأن تقطع شجرة السلف التى تختار للتمثال ، وبأن تنقل جذعها ، فطول احتكاك هذه الايدى بقطعة الخشب ستجعل القطعة مشاركة حقا فى حياة الهالك الذى ستحمل عمـــا قريب مـــلامحـــه .

وينقش النحات القطعة عند ما يشاء وهو مستنـــد الى شجـــرة فى القرية ، ويؤتاه بالطعام فيرتاح باله من تعهد مزروعاته ، ويبقى فى حالة اتحاد بنموذجه الخفى ، ويوقره الجميع . وتمتلىء نفسه بأفكار المـــاضى الحية ، هذه الافكار التى تمتد خلال الاجيال وتشكل حيـــاة التقـــاليد ، اى القـــول .

وتزود النحات رشاقة يده بامكانات اخرى ، وتوسع نطاق عمله (يقال بالميلانيزية انها توسع نطاق قوله) فمهارته فى استعمال الازميـــل تجعله حاذقا فى استخدام كل اداه قاطعة . فالصفيحة التى يصنعها مـــن الكوارتز وينقش بها جزئيات الحدقة او فجوات الاسنان فى الاقنعة . هى كذلك الاداة التى يخفف بها آلام الجسم البشرى . وهكذا يصير الفنـــان جراحا وازميله الدقيق مبضعا (1) .

ولكنه لا يصنع ذلك بمهارته ، كما ان تمثاله من وحى الجد المؤله فكذلك العملية الجراحية شىء معطى من الآلهة ، اى قول و (نو) حسب

---

(1) يقول النحاتون الشيوخ انهم يكسرون صفائـــح الكوارتـــز او الزجاج ليقطعوا رأس المريض ، اى لكى يرسموا بها جروحا على جهتـــه ويخففوا صداع رأسه : انظر M. L., (1953)a, p. 57

تعبير الكاناك ، ويمكن ان اقول عن النحات ما اقوله عن الساحر : « نحن نفكر فى الفن والتقنية وهما يفكران فى القول » . ويمتزج القول عندهما بالعمل او النشاط التقنى امتزاجا يجعل العمل يتوقف عند مالا يبقى عنصرا من عناصر القول . فقد اشتهر نحات بأنه جراح بارع ثم تنصر (1) . ولاحظت ذات يوم انه لم يعد يجرى اى عملية ، وسألته عن السبب فقال:

— لم تبق الجراحة على ما يرام منذ ان حل بالبلاد قول الله . لقد اجريت عملية لساق فلان فانحرف مبضعى ولم تكن العملية مرضية . ثم اضاف : « انه لم يبق نفس القول » .

اننا نفرق بين افعال الاعتقاد والافعال اليدوية . اما الميلانيزى فلا يعرف هذه الانشطارات Dichotomies فالالهام الذى يدفع الانسان والالهام الذى يملى عليه سلوكه الهام واحد . وتخور الحركة اذا اعوزها الالهام ، ويفقد الجراح مهارته والفنان رشاقته . فلكى يدرك العمل فى ذاته لا بد له من ان يستخلصه ويجرب القيام به متحررا من كل سند متعال ، فهل حدث له ما حدث بسبب اصطباغ تفكيره بالصبغة الدنيوية ؟ ان هذا التعبير خداع ، فالامر فى الواقع امر بنية ذهنية جديدة بدأت تتكون وينفصل القول خلالها ، ويستقل كل من الفكر والعمل ما لم تجرهما علاقة احدهما بالآخر الى ان يقفا فى موقفين متبادلين . لقد اعتقد التقنى الكاناكى ان كل نشاطه من عطاء الاسلاف المؤلهين ، ولذا عند ما ينهار هؤلاء يتلاشى العطاء ، ولا يبقى للتقنى ، بعد ان يحرم من النفح الذى يسرى فيه ، حماسة ولا موهبة ، اذ لم يبق اى صوت ولا عطاء . وبما انه لم تبق اى اسطورة لتغذية القول فلا يبقى قول (2) اى تطابق مؤكد بين الفكر والكلام والعمل التقنى . فالتماسك البشرى وكرامة الكاناكى مستمدان من هذا التطابق . انه تطابق يطبع الانسان الذى يعمل وهو متحد بالغيبيات التى تنقله الى زمان احد اجداده ليحيا فيه ، وعندئذ يظهر القول بما

---

(1) يقصد فيما يبدو نحات الاقنعة Boesoou الذى سيتحدث عنه (ف 11 ق 5) وانظر بالخصوص المدخل (ق 3 ب) .

(2) « وكثيرا ما ترى الفيجيين انفسهم ... يلفظون الوثنية اذا اصيبوا بداء واضطروا الى تعاطى بعض الادوية الانجليزية ، وذلك لاقتناعهم بأن اعتناق المسيحية امر لا بد منه لنجاح الدواء ... وهذا مثال حى لطريقتهم فى التفكير والتعليل ، ويدل على خلو اذهانهم من فكرة التأثير الفيسيولوجى للدواء . فهم لا يتصورون ان له اى تأثير غير التأثير الغيبى » (ليفى برول) **العقلية البدائية** ص 465 .

يتضمنه من فكر وكلام ، بل وبما يتحقق فيه من تقنيات ، كقوة تحيل الى الحاضر زمانا والهاما اسطوريين . وبه تنبثق عند الكاناكي القـدرة على صياغة المفاهيم ، هذه القدرة التي يثبت بها الكائن ذاته .

ومن المفيد ان ننظر الى الميلانيزي وهو يتمسك بهذه اللحظة عـن طريق تكراره للحركة او الجملة التي تبين نجوعها ، وهكذا يحل التعزيم والايقاع والتعابير محل السعي لصياغة المفاهيم ، ويفرغ القول بعد ان كان يشمل الفكر والكلام والعمل ولا يبقى منه الا اللغة ، وهي اداة سلبية لا تخرج عن الطرائق السحرية والصيغ المتداولة (1) . ولكن مثل الصيغة بالنسبة للقول كمثل الجثة بالنسبة للحي . ولهذا انحطت التقنيات مع فراغ القول وافراغه المجال للغة ، فمنذ ان احتك بالاستعمار هؤلاء الكاليدونيون الماهرون في الزخرفة والنحت صاروا لا يعرفون « قـول العشيرة » ولا يعرفون استعمال ازميل النحات ، فلم يبق نفس القول كما قال الجـراح المذكور ، وربما لا يبقى اي قول من الاقوال اذا لم يحل اي شيء محل مـا يفقدونه حينما يلقى بهم دفعة واحدة في المدارس الفرنسية ، ومـا تـزال صادقة هذه الكلمة التي قالها شيخ من Goro وهـو يشكـو بلهجتـه الفرنسية الخاصة ، من جهل الشباب المتعلمين :

ــ منذ ان جعلوهم في المدرسة لم يعودوا يعرفون شيئا (2) .

لقد حرموا القدرة على صياغة المفاهيم ، هذه القدرة التـي كانت تغذيها تقاليدهم ولغتهم واتاحت لاسلافهم في العصر الحجري الحديث ان ينظموا مجتمعهم باسم القول الذي يدوم ، ويغرسوا الارض بطريقة تنم عن حسن الذوق (3) .

وهكذا تكشف لنا لفظتا (ايويكي) Eweke و (نـو) عن مغزى عميق مرتبط بلفظة القول . فمعناهما يفسر لنا لماذا انصرف اهتمام اهـل

(1) فالسحر يسمى عند الكـاناك « القـوة الناجعة » Orindo والقـول owiré انظر **قاموس** المؤلف .

وان كل تعزيم صيغة ، وكل طقس يدوي في السحر يتضمن صيغة ،
ويدل ذلك على ما للسحر من صبغة صورية انظر

M. Mauss, (1966), p. 50

(2) سيعود المؤلف لهذا الموضوع (ف 11 6 و ف 12 ق 1 و 3) .

(3) يقصد ، فيما يبدوه زراعة القلقاس في ارصفة مسقاة ، هـذه الطريقة التي سبق الحديث عنها (ف 5 ق 5) ومنهـا تستمـد سفـوح الجبـال شكلهـا الانيـق .

(هوايلو)بكيفية غير مرتقبة الى فاتحة انجيل (يوحنا) « فى البدء كـان الكلمة » والى ما بعدها « والكلمة صار جسدا » فهم لم يروا فى هذا الكلام نوعا مـن الكوسموجونيـا و (الفيلتانشونـج) weltanschauung (1) فحسب ، ولكنهم احسوا ان فيها شيئا يحدد مكانتهـم ويهديهـم ويسرى فيهم ، اذ انهم فى حياتهم العرفية لا يجـدونْ قـوة ولا يستطيعـون عملا مجتمعيا ما لم يستمر فيهم القول الذى يدوم . وشتان ما بين قولهم (وكلمة) يوحنا ، ولكن تقبلهم العفوى لهذه النصوص التى عرفت باستعصائها على الفهم يبين لنا ان (نو) ، اى القول عند الكاناكى ، مظهر للكائن وعلامـة فى نهايـة الامـر على ذاتـه * .

---

(1) كلمة المانية وضعها الفيلسوف الالمانى (ديلتى) W. Dilthey ويقول (يونـج) Jung فى شأنها انه يستحيل تقريبا ترجمتها الى لغة اخرى ، ويمكن ان نستخلص من ذلك ان لها طبيعة سيكولوجية خاصة . فهى لا تعبر فى الواقع عن تصور للعالم فحسب اذ يمكن ترجمة هذا التصور بدون صعوبة . ولكنها تدل كذلك على الطريقة التى يتصور بها انسان ما العالم ، ولا ريب انه يوجد ما يشبه ذلك فى كلمة (فلسفة) ولكنها اضيق: بينما تشمل كلمة (فيلتا نشونج) جميع انواع المواقف التى يقفها الانسان من العالم ، بما فيها الموقف الفلسفى . فهناك (فيلتا نشونج) استتيكية. ودينية ومثالية وواقعية ورومانسية وعملية وبهذا المعنى تقترب كثيرا من معنى (موقف) ويمكن ان نقول ان (الفيلتا نشونج) موقف يعبر عنـه ويشكل فى شكل تصورات انظر C. G. Jung, (1960), pp. 95-96

* ان دراسة (جولد شتين) Goldstein للمصـابين بالحبسـة Aphasiques تؤيد بكيفية غير مرتقبة ما لاحظناه هنا ، فهـو يقـول : (ليست اللغة ، بالنسبة اليهم ، سوى اداة فهم يتحدثون دون ان يفكروا ودون ان تتدخل شخصيتهم) ثم يضيف خلاصةتوضح الفراغ الذى لاحظناه لدى الاهلى المتطور ، ويبدو أن الانسان السوى يتصرف نفس التصرف (اى مثل المصابين بالحبسة) عند ما يتحدث او يعمل فى عالم منفصل عنه وخال من الروح ، واللغة ، حينما يستعملها الانسان ليجعل علاقة حية بينه وبين ذاته او أمثاله ، لا تبقى وسيلة واداة ، بل تكون مظهرا يتجلى فيه صميم كينونتنا ورباطا نفسيا يربطنا بالعالم وبأمثالنا .
« Journal de Psychologie », n° 1 (1933), p. 4 et 496.
وذلك بالضبط مضمون (نو) no و (ايـويكـى) Eweke فلو استطاع الكاناكى ان يقرا هذا النص لقال : ان لغة الذى يقيم علاقة حية هى اللغة التى فيها القول : ka wi na no
(العبارة الكاناكية ترجمة لآخر الجملة اى « التى فيها القول » . انظر **قامـوس المؤلف**) .

الفصـــل العـــاشر

القـــول البنـــاء

ما كان للقول ان يقوم بهذا الدور الذى يلعبه فى حياه الميلانيزى لــو كان مجرد مظهر لكائن سلبى لا لون له . ولا ريب ان الميلانيزى يبدو لنا هكذا عند ما نفاتحه وهو فى مجتمعه ومنغمر فى طقوسه ومعــرض على الدوام لخطر الخروج عن القواعد الطوطمية او غيرها . الا ان فى لغته عددا مــن التعابير التى تكشف عن جوانب يتراءى من خلالها تنوع الكائن الكاناكى . فهناك القول الحكيم والقول الخطير كله والقول السوى والمستقيم والقويم والملتوى والخداع والجديــر والمناسب والمتســاوى والحـــر والقـــول على الله (1) وكلها صيغ متداولة ، ولكنها كذلك جوانب يتجلى فى كل واحــد منها احد مميزات الكائن (2) . ولا نستطيع ان نضيف اليها اوصافا جديدة دون ان نضطر الى شرح ما نقصده منها . فلا يمكن ان نقول مثلا : قـــول مقدس او قول دنيوى ، لان هذين الوصفين يتعلقان بأشيــاء مجــردة لا بجوانب مـــن الكائـــن .

ومن بين هذه التعابير المختلفة عبارتان تقتضيان الشرح والتعليق ، وهما القول الحر والقول (على الله) . ويستحيــل عمليا ترجمتهمـــا ، ولكنهما اغزر التعابير بما يساعدنا على النفوذ الى اعماق الدور الذى يلعبه القول عند الميلانيزيين .

قـــرابـــة الحـــديث الحـــر

يختص القول الحر بالذين لا تفرض عليهم صلة القرابة احترامات طقوسية او تحريمات لها علاقة بهذه الاحترامات ، فهناك لفظ عام يطلق على الاخـــوة Kaaveai ويعنى الذين يتحادثون جميعا ، ولفظ آخر اوسع نطاقا ويشمل الذين يستطيعون Averhono اى ان يتحادثوا ويسخـــر

---

(1) A Fonds Perdus فقد بدا لنا حسب شروح المؤلف الثانية ان عبارة (على الله) المستعملة فى الدارجة تؤدى ، خيرا من اللفظ الفرنسى ، ما يقصده الكاناك باللفظ الذى سيأتى ذكره .

(2) سيوضح (لينارت) فى قسم (القول وتثبيت الصفات) ما يقصده بدلالة هـــذه الصيـــغ .

بعضهم من بعض (1) . والسخرية هنا تعنى الكذب ،مليحا كان او جسيما ؛ او اللذع بقول الحقيقة العارية ، اكثر مما تعنى الاستهزاء الفارغ . ويتميز الحديث الحر بالقسوة دائما ، وبأنه مضحك وبذىء فى الغالب ، ولم ينظر البعض الا الى هذه المساجلات المرحة فأطلق على المؤسسة المجتمعية المذكورة اسم ((قرابة المزاج) (2) . ولكن سبق ان سميناها نحن فى كاليدونيا باسم « قرابة الحديث الحر » ، ونظنه اسما ملائما لان لذع السخرية ليس دائما مزاحا .

وهكذا حدث فى ((نوميا) اثناء محاكمة عظيمة اتهم فيها سبعون من الثوار بالحرق والنهب والقتل (3) . وافسدت السياسة التحقيق . وكادت المحكمة ان تجر الى ادانة جمع من الابرياء بعد ان حكم بعدم متابعة المجرمين الحقيقيين الذين كان رئيسهم يتمتع بحظوة كبيرة ويعيش بقريته فى امان . ووقع ذات يوم ما لم يكن فى الحسبان فقد بلغ الى (هيينجهن) خبر امرأة شابة جرأت على مخاطبة الرئيس امام رجاله وسخرت من حكمته هو الذى كان السبب فى مصيبة الثورة وفى موت زوجها الذى قتله البيض ، وكشفت عن كل دسائسه . ولم يحرك احد ممن فى حظيرة الرئيس ساكنا . ولم يتصد اى شيخ ليقطع سخريتها اللاذعة التى كانت فى حقيقة الامر انكى وشاية به . ووصل صدى الحادث الى المحكمة ، ولكنها عدته مكيدة دبرت لعرقلة سيرها . اذ كان من المستحيل ، فى نظرها ، ان تجرؤ واحدة من هؤلاء النساء اللواتى تشاهدهن وهن يسرن على اربع امام

---

(1) فليس عند الاهليين اسم خاص بهذا العرف ، وانما يقولون عن افراد بينهم علاقة معينة كما سيأتى ان لهم الحق فى ان يسخروا .

(2) Parenté à plaisanterie اكتشف هذا النوعمن القرابة لاولمرة (رودان) P. Rodin عند بعض هنود امريكا . ثم وجده كذلك (لووى) عند الكرو) Crow الذين سيشير اليهم المؤلف. وسماه قرابة المزاح Joking relationship ذلك ان القرابة التصنيفية تتضمن طبقات ومراتب ، وتقتضى وجود الاحترام والخشية . ولكن يوجد فى مقابل هذه القرابة القائمة على التحريمات (التابو) قرابة يسمح فيها بالالفة واللوم والسخرية والكلام البذىء وتحطيم ممتلكات الغير . وذلك بين الخال وابن اخته وابناء العمومة والخؤولة المتقاطعة الخ .

انظر مثلا : Cuvillier, (1958), pp. 545-546

A. Junod, The Life of a Sauth African Tribe, Neuchâtels, 1912

R. Lowie, (1969), pp. 101-103.

(3) ارجع فى شأن هذه المحاكمة الى المدخل (ق 4 هـ) .

الرؤساء (1) على ان تقف هذا الموقف دون ان تتعرض للعقاب . ولكن لم يكن بد من الاذعان للامر الواقع ، فجاءت المراة لتشهد فى المحكمة ، وكانت طويلة ممشوقة القد لا يسترها سوى ثوب قطنى ينم عن رشاقتها . وانهالت من بين شفتيها كلمات تقوض كل ما بنته جهود القضاة فى ثلاثة اشهر . وكان المتهمون فى قفصهم يفهمون ما تقوله قبل ان يترجم للقضاة . لقد وجدوا فيها خلاصهم فتهللوا جذلا . كان ذلك منظرا غريبا تظهر فيه الحقيقية الكاتاكية امام القضاه المرتبكين ذوى الجبب الحمراء . فتقرر استدعاء الرئيس ليدلى بشهادته . ولكنه كان فى تلك اللحظة قد مات ولحق به فى موته الرشيد اثنان من اتباعه الذين افتضح امرهم بسخرية المرأة .

وتفتحت آذان القضاة بالتدريج لاقوال الناس الذين تعودوا شؤون الاهليين . فقد كانت هذه المراة من قرابة الرئيس ذات الحديث الحر ، ومن حقها اذن ان تتكلم هكذا . ولم يكن ما صنعته ، بقطع النظر عن خطورة اقوالها ، سوى فعل متعارف فى الحياة الاهلية .

تتضمن قرابة الحديث الحر اذن جميع ما للحديث الحر من جوانب هزلية وجدية . وقد ارتأى البعض ان فى هذا العرف الجارى علاقات خالية من العوائق يعوض بها اصحابها عن العلاقات المتسمة بالتحريم Tabouées والتى يكثر عددها وتستلفت الانظار حقا فى هذه المجتمعات (2) ، اى ان فيها انفراجا بجانب التوتر الذى تحدثه الطقوس ، او ubris فى مقابل aidos *

---

(1) انظر ما تقدم (ف 2 ق 4) .

(2) يرى البعض مثل (ريفرس) Rivers و (هارتلاند) Hartland و (دركايم) و (موس) ان الفرد فى الشعوب البدائية تسيطر عليه الجماعة سيطرة كاملة ويخضع لاوامرها وتحريماتها Tabous خضوعا سلبيا ، فلا تترك له مجالا للمبادرة الشخصية وجعلوا من ذلك حجر الزاوية فى كل انظمة المجتمعات البدائية . وتأتى هذه النظرية فى مقابل النظريات المتعلقة « بالمتوحش » المتحرر من القيود الاخلاقية .

واعتبر (مالينوفسكى) ان ذلك مصادرة تقوم عليها نظرية هؤلاء السوسيولوجيين فى التشريع البدائى . وقد بالغ ، بالفعل ، اصحاب هذا الراى فى ابراز قسوة هذه التحريمات واعتمادها على الخشية ، اذ اظهرت الابحاث ان البدائى يستغل الجوانب المتناقضة فى مجتمعه وثقافته ليستفيد منها فى مصالحه الخاصة . انظر :

J. Poirier, (1968), pp. 995 et 997-998

ولكن لا حاجة فى جميع ذلك الى كل هذه النظرية . فغاية ما فى الامر ان المجتمع ، ينقسم الى جماعتين : جماعة تخضع لمقولة الجنس وجماعة لا تخضع لها ، اى جماعة فيها نظام دقيق مع تحريمات واسسها الاسطورية(1) ، وجماعةاخرى لا فائدة فيها من المنع ، مثل اعضاء البطنين اللذين يمكنهما التزاوج — اى العلاقات بينهما مباحة — او من هم فى سن لا يعتد بكون اهله ذكورا او اناثا كالشيوخ والاطفال ، او الذين لهم وضع خاص كعمة المرء التى تتزوج خاله فيصبح لها جانب مذكر وجانب مؤنث(2) ان هذه الانواع من الناس هى وحدها التى لم تصنف داخل الحواجز المتعلقة بهذا الموضوع الجوهرى ، موضوع التبادل الجنسى . وبما انهم لا يخضعون لاى بروتوكول كانوا احرارا يستعملون حريتهم كلما وجد من يتفرج ضاحكا او صامتا ويقدر جرأة اقوالهم .

Cf : M Mauss, Parentés à plaisenteries, **Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes**, (1927), page 28 *

(تدل فى اللغة اليونانية Ubris على كل ما يتجاوز الحد وعلى العنف بينما تدل aidos على اللطف والحشمة والاحترام) .

(1) ان افراد هذه الجماعة ملزمون بالسجود لمن يجب له ذلك ، او ان لا يتحدثوا اليه الا بصيغة المثنى او الجمع . مثل الزوجة بالنسبة لزوجها ،والابوالام بالنسبة لابنهما ،والاخوه بالنسبةللبكر منهم او لاخواتهم، والرجل بالنسبة لامراة اجنبية ، كما يلزم هذا الاحترام ايضا للخال ، فالابن يحمل روح السلف ، والخال مسكن الطوطم وهكذا .

ان مقولة الجنس ، اى تنظيم الحياة الجنسية ، تعمل لضمان مجىء الحياة وحمايتها ، لان التحريمات القائمة بين هؤلاء الافراد تحريمات تمنع الزواج او الزنى بالمحارم او تتضمن تقديما للاخوال او لابن اختهم الذى هو الابن الاكبر الخ . انظر M.L., (1953)a, p. 154

(2) تشمل هذه الجماعة الثانية الاخوة الاشقاء من بطنين مختلفين يمكن الزواج بينهما (انظر الملحق السادس) ، ثم الاطفال الصغار والاجداد لان مشكل العلاقات الجنسية غير قائم بالنسبة اليهم ، واخيرا العمة صاحبة الاسرار (ف 3 ق 8) فهى حرة بوصفها اخت الاب وتشارك فى مميز زوجها وهو الخال . فهى اذن من نفس طوطم ابن اخيها وهى واياه من جوهر اسطورى واحد ، وتصبح حافظة اسراره تطلع عليها وتحفظها ، كما تهىء ابنتها لتتبعه الى البلد الذى جاءت منه هى من قبل، فتصبح حماة لابن اخيها دون ان تفقد بذلك الفتها معه انظر :
M. L., (1953)a, pp 154 et 155-156

فى هذه المجتمعات التى يشتد فيها القسر المجتمعى تقوم قرابة الحديث الحر بالحفاظ على العفوية وقدراتها . ومن خلال هذه العفوية تظهر شخصية الكاناكى الحقة ، اذ يظهر قادرا على مقاومة التيار المجتمعى بالسخرية او الغضب .

ونجد عند (الكرو) Crow ، وهم من هنود امريكا الذين لهمعلاقات قرابية من نفس النوع ، تفسيرا لهذا العرف باحدى اساطير الاصول ، اذ يقول احد ابطال هذه القصة :

ــ لن اقتله ، والا سخرت منى قرابتى ذات المزاح *

وهو بهذا القول يوضح لنا ما يتركه الميلانيزى غامضا ، فبداية الرشد ليست فى الخوف من رجل الدرك ، ولكن فى ادراك هذا العنصر من الحرية الذى بقى فى مجتمع لم يتجاوز بالفروض الطقوسية ما تقتضيه الحكمة فى تنظيم الحياة العضوية . ويمكن ان يسمى النظام المجتمعى باسم العرف ، اما المساجلات الهزلية او الجدية التى تنبثق من الحديث الحر فتظهر فيها اول قدرة على الحكم والتقدير ، وربما لعبت قرابة الحديث الحر فى الواقع دور الوسيلة التى تساعد المرء على معرفة نسبية عمله وعلى ان يعرف من خلالها نوعا من القيمة ؟ وربما كانت هذه التقاليد ، بسبب ذلك ، بداية نوع من الفلسفة الخلقية **

---

* Myth and Traditions of the Crow (Antro. pop. Amer. Mus. Nat. Hist. XXV) p 25 et 30. Cité par M. Mauss, ibid page 9

(يذكر (لووى) R. Lowie عن قبيلة Crow و Hidasta بأمريكا الشمالية ان افراد العشيرة الواحدة داخل القبيلة يمكنهم ان يداعبوا بعضهم بعضا دون ان يتعرضوا لاى عقاب . وان لهذه العلاقات هدفا جديا لان هؤلاء الاصدقاء هم كذلك رقباء اخلاقيون . فاذا خالف احدهم قوانين القبيلة اتهمه احد اصحابه امام الناس وعنفه الى ان يتمنى المذنب ان تبتلعه الارض من شدة خجله . انظر

R Lowie, (969), p. 102

** هذا الدور البناء الذى يلعبه التهكم او السخرية تؤيده ، بكيفية غريبة ، ملاحظات (دافيد روسى) David Rousset فى كتابه l'Univers concentrationnaire p. 185-186 حيث يتحدث عن «اكتشاف الدعابة والولع بها ، لا كشىء مسقط من الذات ، ولكن كبنية موضوعية من بنيات العالم » .

ان (ايبو) ubu و (كافكا) Kafka يفقدان الملامح الاصلية المرتبطة بقصتهما ليصبحا من مكونات العالم المادية =

قــول « علــى اللــه »

وحالــة « سوء التوزيــع »

لو سألنا الشخص الذى جهر بكلامه الحر عن سبب جراته لقــال انه فعل ذلك buiri او i buiri ، اى مهما يكن الامر ، او على الله ، لقد صدع به وكأنه مقطع الاهداء ، فى القصيدة الغنائية ، دون ان يعرف ما ستكون عاقبته . فالمرأة التى سلقت الرئيس بكلامها اللاذع لــم تتعمد قولها ولم تزن كل عواقب فعلها بما فيها المحكمة ، وانمــا كــانت مدفوعة بشعور طاغ ومتأهبة لكل العواقب التى يمكن ان تصيبها او تصيب الرئيس . لقد تحدثت i buiri اى القت كلامها كما يصنع المرء فى قضية بدون قيد ولا شرط ويؤجل النظر فى نوع التصرف الذى ينبغى اتخاذه ، فلفظ buiri ينعت به كل عمل يجازف به المرء .

يستعمل هذا اللفظ فى كل الظروف التى فيها مجازفة من الذهن او مغامرة باحدى المحاولات او استسلام . ونذكر هنا امثلة نأخذهــا مــن احاديث الكاناك اليومية . كان احدهم يصقــل دبــوسا Casse-tête فلما سئل قال انه يصنع ذلك buiri ، اى بدون ان تكون له بشأنه اى فكرة خاصة ، واذا ما اندفع احدهم مع هواه فقام بما يعرضحياته للخطر، لا يعترف بأنه انساق وراء اهوائه ، وانما يقول انه فعل ذلك buiri واذا حاول شخص ان يجدد فى شىء صنع ذلك وهو شاعر بأنه يجــرى وراء حظه وانه يجرب ، وربما خالف الصواب فيما فعله ، كهذا الشيخ الكاناكى الذى اختلس ، فيما مضى ، خبزا من البيض ، هؤلاء القادمين الجدد الى جزيرته ، واخذ قطعا منه وطمرها بعناية كما يطمر اليامــة التى يتخذ منها بذرا ، ثم بدأ ينتظر ويرقص حول مزرعته الصغيرة ليعجل

= (يتحدث (روسى) D. Rousset فى نهاية كتابه المذكور عن غنى التجربة التى يكتسبها المرء فى المعتقلات الجماعية ، ويشير الى عدد مــن عناصر هذه التجربة وآخرها اكتشاف الدعابة . ثم يضيف قــائلا : « ان اكتشاف هذه الدعابة قد اتاح لعدد كثير من المعتقلين ان يبقوا ويعيشوا ».

امــا ubu - roi فعنوان مسرحية وضعها الكــاتب الفرنسى Alfred Jerry (1873-1907 كما هو اسم بطلها الــذى تتمثــل فى شخصيته انانية البورجوازية وغباوتها بل وكذلك بلاده الانسان وقسوته)

انباته الى اليوم الذى تجلى له فيه اخفاقه . وقد يظهر لنا هذا الشيخ اخرقا فيما يفعله . ولكنه اراد ان يرى اذا ما كان الخبز شبيها بالنشويات التى يعرفها ، اى انه جرب (على الله) هذه التجربة ، وكذلك صنع الرئيس (ميندبا) ، الذى جرؤ على ركوب فرس مع انه لم يسبق لاى كاناكـى فى منطقته ان غامر بركوب الخيل . فالاهلى عند ما راى الاوروبيين فيما مضى ينزلون مع خيلهم من سفن واحدة ، لم يشك فى وجود مشاركة وتفاهم موفق بين الفرس والرجل الابيض الذى اصبح بذلك كأنه القنطور Centaure (1) وعند ما قص على (ميندبا) تجربته الاولى ختم قائلا :

ـــ صنعت ذلك no ibuiri اى قولا « على الله »

وهو فى ذلك كعدد من الميلانيزيين الذى حاولوا فى اوائل هذا القرن ان يفتحوا دكاكين للتجارة ، ولكنهم سرعـان ما افلسوا لجهلهم بنظـام الحسابات وتشبثهم بالتقاليد التعاونية فى القبيلـة واصبحـوا فريسـة للغرماء . لقد صنعوا قولا buiri وتجربة « على الله » وهـم يعلمـون ذلك . ولهذا السبب عينه سيعيدون ، بعد ان تسلحوا بالتجربة ، « نفس القول » . وهكذا يتعلمون المهنة ، وقد صار اليوم بعضهم فى مأمـن مـن اعـوان الحـاكم .

ان القول الجزاف و « على الله » والحديث الحر جانبان يستمـر بفضلهما ، وراء ضغط الفروض المجتمعية ، وجود العفوية والقدرة على المبادرة . وان تعثرات المبادرات الاولى هى التى تبت بنجاحها او اخفاقهـا فى امر الاختيار . فقد تولدت التقنيات من هـذه « الاقـوال » i buiri ففيها بدأ اقدام الذهن على البت والاختيار .

ولكن عنصر من صنف مغاير يرتكز على حركة الفروض والاباحـات المجتمعية ، ويمهد السبيـل للاقـدام على اول حكم شخصى .

ونلمح فى كل ما سقناه من امثلة على القول ان القول ليس بالشىء الذى قد يبدو عديم الاثر ، ولا يعده الناس ابدا امرا لا يكترث له ، فاذا ما سهى احد وارتكب ما يعتبر غير مناسب او خطيرا او من عدم التبصر او ان فيه انتهاكا لاحدى المحرمـات قيـل عنـه فى الحيـن انـه dowi وتستطيع هذه الكلمة بحكم اتفاق ضمنى ان تبطل مفعول العمل ، وتشبه

---

(1) كائن اسطورى ، نصف انسان ونصف فرس ، وتتحدث عنـه الاساطير اليونانيـة .

شبها بعيدا فكرة « الخطأ فى التوزيع » (1) ، فالقول اذن ليس مجرد كلام او « من بعض القول الذى يذهب فى الريح » (2) . انه شىء لا يصيبه التلف ، ولا يمكن ان يكون عبثا لا يجدى نفعا ، واذا ما ظهر لنا عبثه فليس ذلك عند الاهلى بسبب ما يبدو على القول من مظهر الفراغ والبطلان ، وانما بسبب ما يلاحظه من انه buiri (على الله) ، اى ان نتيجته غير متبينة الى ان يثبت العكس .

القول وتثبيت الصفات او الاحوال

للقول علاقة بالصفة . فالكائن لا يتجلى من خلال القول الا بصفاته، او نقول خيرا من ذلك حسب لغة الاهلى التى ليس فيها صفات ، انه يتجلى بأحواله (3) . فالقول يظهر الكائن بمختلف صفاته . والقول الحكيم والقويم والعادل الخ . يعنى ان شخصا كان ، فى لحظة معينة ، فى حالة حكمة وعدالة واستقامة الخ . والقول يثبت هذه الصفات او الاحوال ويرسخها ، لانه يعطيها شكلها وبموضعها ، فمعيار الصفة هو ان تكون موافقة للكائن ، اى ان تساعده على انجاز ما يحس به وما يخمنه وما يباشره من عمل « على الله » وبهذا كان القول خلاقا .

لا يوجد قول يمكن ان يتميز عنه الكائن ولا نظام عرفى لا يخضع له الفرد . اذ لا نستطيع ان نتصور قانونا فى شكل صورى ، ولكنا نجده دائما مع الشخص المرتبط بالمعطى القانونى ، وذاك ما يمنعنا من عزله .

لننظر مثلا الى الملكية ، فهى متنوعة وجماعية ولها مظاهر متعددة (4) . فاذا حدث اعصار وطغت السيول وجرفت التربة راقب

---

(1) تعنى Maldonne الخطأ فى توزيع اوراق اللعب ، فالنطق بهذه الكلمة اذن يبطل التوزيع .

(2) جعلنا هذا المثل العربى فى مقابل Verba volent وهو المقطع الاول من المثل اللاتينى Verba volant, scripta manent (الاقوال تطير والكتابة تبقى) . ويقال للنصح بكتابة ما يراد الاحتفاظ به ، وللعكس فيما لا يراد ان يبقى له اثر ، فهو اذن اعم من المثل العربى المذكور ومن البيت السائر : « العلم صيد والكتابة قيده » الا ان اقتصار المؤلف على المقطع الاول يجعل مثلنا الاول مناسبا .

(3) ارجع الى ما سبق فى بداية الفصل الاول .

(4) للملكية عند الكاناك اربعة مظاهر :

أ — ملكية الارض ، وهى للاسلاف والكائنات الاسطورية وتكون =

الكاناكى النهر الجارف وانتظر اللحظة التى تتحول فيها تربة مبقلته الى وحل ويكتسحها الماء . وحينئذ يغطس فى الماء ويستمسك بخشب عائم ، وينساب مع السيل مراقبا اين سترسب الطينة التى يرافقها . فالبقعة الجديدة التى ستكونها تربته المجروفة على بعد كيلومترات من منطلقها لن توسع حقل من ستحل بجواره ، ولكنها ستبقى ملكا للفلاح الباسل الذى تبعها وسط الطبيعة الثائرة .

وكذلك تشارك جميع ميادين الصيد فى طوطم ، والاشجار فى عشائر، وبعض الاغصان فى اشخاص (1) واذا كان لفظ الملكية الجماعية مناسبا فى لغتنا التى تتحدث عن اشياء جماعية فان هذا المفهوم غير موجود عند الاهلى الذى لا يعرف جماعة او جماهير غفلة ، وبالتالى لا يعرف الاشياء المشاعة بين الجماعة ، وانما يعرف مجتمعات او جماعات تدور كلها حول طوطم او اله واحد دون ان تنفصل مختلف شخصياتها عن هذه الشخصيات المتعالية .

ويوجد نوع آخر من الملكية هو اكثر دقة من سابقه ، فالمرأة التى تغرس قلقاسا ترسم فى اسفله علامة خاصة بها . وحينما يقتلع القلقاس بعد سنتين او ثلاث توجد العلامة تحت الجذر ، ولا يجادل احد فى ملكية هذا النبات . وما من نتاج فنى الا ويحمل علامة هى علامة صاحبه ، ولا يمكن لاحد ان يقلده بالضبط (2) . وقد تصلح العلامة للعشيرة التى يشتغل

= الارض فى يد ذريتهم فلا يستطيعون كراءها ولا تفويتها .
ب ـــ ملكية السحر والادوية ، وهى للعشائر من عطاء الآلهة .
جـ ـــ ملكية النبات الصالح للاكل .
د ـــ الملكية الفنية .
والاولان صادران من الالهة ولا علامة فيهما ، والآخران لا يستندان الى اى اله ، وفيهما علامة . انظر :
M. L., (1930), p. 91 ; (1952), pp. 279-282

(1) انظر ما سبق (ف 2 ق 3 و ف 8 ق 2) على الخصوص .

(2) تحدث الدكتور (ريفرس) W. H. Rivers على الخصوص فى كتابه Social Organisation, (1924), p. 105-107 عن نمو المشاعر الشيوعية فى الملكية عند الشعوب البدائية . وينتقده (مالينوفسكى) ويستنكر وصف المجتمعات البدائية بألفاظ مستقاة من الظروف الاقتصادية او السياسية الحديثة . ونلاحظ ان تقدم المعرفة بالشعوب البدائية قد ساعد على تلطيف مفهوم (الملكية الجماعية) انظر
J. Poirier, (1968), p. 971 ; B. Malinowski, (1968), pp. 17-18

الفنان من اجلها ، ولكن العنصر الشخصي المرتبط بهذه العلامة لا يزول واكثر من ذلك طرافة هذه العلامات التي يعرف بها الاشخاص في (بوكـا) Buka بجزر (سالمومون) ، وهي جمل موسيقية ، فكل فرد يلحـن جملته ويتميز بها ، واذا اعوزته الموهبة وضع له غيره جملة . ويحفظهـا الجميع ليعلموا انها تدل على هذا الشخص . ثم يتعلمها صاحبها ليعرف نفسه فيها ويعلم انها هي ذاته ، وهكذا تعطاه في آن واحـد شخصيـة موسيقية وملكيـة صوتيـة .

ولكن الديون اكثر الانماط التشريعية امتلاء بالمعطـى الشخصي ، فنحن نعلم ان الدين يسمى حياة (1) وان « المدان » قد ترك جزءا من حياته عند غريمه ، وسيعود اليه هذا الجزء عند ما يرد ما عليـه ، واذا مـات صاحب الدين اتى المديون وقدم مع مشاعره ما عليه من دين لكي يسترجع حياته ، ولا يدع اي جزء بين ايدي الميت .

ونفهم من هذا المظهر الذي للدين لماذا يعد ما نسميه نحن بالنقـود والاشياء النادرة والودع والحلي واليشب رموزا للحياة واختاما (2) فقط ، فالاهلي لا يفكر في العقود والقروض ، ولكنه يقول كل مرة خطبه وهـو يشير الى الاشياء المتبادلة :

— هذا هو القول الذي قلناه ...

ثـم يختـم بقـولـه :

— ليكن القـول قويما ...

ويتبين لنا بذلك ان القو لقد جدد تصرفات المجتمع واعرافه وتقاليده فالكلام والاشياء ليست بالنسبة اليهم صيغا وعلامات بل ولا لغة ، وانما تقاليد ، اي طريقة في التعبير عن القول في دوامه ، اي يتجلى فيها استمرار الكـائـن .

واذا لم يكن القول قويما اختل النظام ، وقد ذكرنا اعلاه قصة رئيس Lerexou الذي اقدم اثناء حفل كبير من حفلات (البيلو) على مغامرة عابرة ، او « صنع قولا سيئا » حسب لغة الاهليين ، فلما عاد الى بيته وجد ان زوجته قد شنقت نفسها وانتقمت منه بانتحارها ، فبـدأ ينـوح

---

(1) يذكر المؤلف في **قاموسه** ان لفظ Moru يعني الحياة والشفاء والراحة والذرية وفكرة الدين ، اي الحياة التي تدين بها عشيرة لاخرى (انظر ف 5 ق 4) او يدين بها فرد لآخر .

(2) ارجع الى (ف 3 ق 5 و ف 9 ق 4) في شأن النقود الكاليدونية المصنوعة من الودع او الاصداف والى (ف 2 ق 3) في موضوع اليشب .

واقترب منه جده وقال له :

ـــ لماذا اسأت الى زوجتك ؟ (1) .

ان حياة الزوجين رهينة بالقول القويم .

ويصدر النظام المجتمعى عن القول الذى يبقى حيا وقويما بفضل تيقظ وعطف الرئيس الذى هو « كلمة » العشيرة .

اننا محتاجون اذن عند ملاحظة هذه المجتمعات الى التعبير بألفاظ الملكية والتوقيع والمقايضة والختم والعقد والدين والزنى الخ . ولكن لا ينطبق منها اى واحد بمعناه الحقيقى على ما له من مفهوم عندنا (2) . فهى الفاظ تشريعية . ولسنا هنا فى مجتمع يقوم على قانون محدد . فكل ما هناك قبل ـــ القانون Pré-Droit (3) لان الاشياء التى تحددها هذه الالفاظ مختلفة فى عدم التميز ، انها اقوال ، اى يتجلى بها الكائن فى المجتمع ، ويلتحم الشخص بها التحاما لا يمكن معه النظر اليها من وجهة صورية او تشريعية ، اذ لا يظهر لنا نظامها ومغزاها حقا الا اذا نظرنا اليها من حيث انها من ابداع القول ، اى من التقاليد التى لا يتميز فيها الفعل والشخص .

ولا تختلف الطقوس عن ذلك ، فهى فى آن واحد حركة وكلام ، ولو

---

(1) انظر (ف 3 ق 7) .

(2) يبين (ليفى برول) ان الباحثين عند ما سجلوا ما رأوه من نظم واخلاق ومعتقدات استخدموا عبارات بدت لهم مطابقة للواقع الذى ارادوا التعبير عنه ، وكلن من شأن هذه العبارات ان تشوه ما ارادت ان تعبر عنه ، وما ذاك الا لانها محاطة بالجو المنطقى الخاص بالعقلية الاوروبية، فكان هذا النوع من الترجمة مرادفا للخيانة . فقد استعمل جميع الباحثين تقريبا كلمة الروح âme وكذلك عبارات الاسرة والزواج والملكية الخ. ووصفوا بها نظما زعموا ان بينها وبين مدلولات هذه العبارات عندنا وجوه شبه صارخة . ولكن الدراسة العميقة تريننا ان التصورات الجماعية الخاصة بهذه المسائل لا تستطيع الدخول فى اطار تصوراتنا التجريدية دون ان يعتريها الزيف » .

انظر بداية الفصل الثالث وكذلك (ليفى برول) ، **العقلية البدائية** ص 500 ـــ 501 .

(3) اطلق (لوى جيرنى) L. Gernet هذا الاسم على حالة المجتمعات البدائية التى يحافظ فيها على النظام بمجموع الدين والاعراف والاخلاق ، باعتبار انه لا يمكن لمجتمع ان يعيش بدون قانون ، وان المجتمعات المذكورة لم تصل الى درجة النظام القانونى . انظر :

J. Poirier, (1968), pp. 1091-1095

حدث انشطار بين العنصرين لتصلبت الطقوس وجمدت لانها لا تصح الا اذا بقي الكائن متجليا باخلاصه فى اداء طقوسه ، واذا لم يحضر الكائن فى الطقوس كان الطقس فارغا . فلكـــى تبقـــى للطقس قيمتـــه يجب ان يبقـــى قـــولا (نـــو) .

خـــلاصـــة

يستعمل الكاتلكي لفظة (نو) no التى تعنى القول استعمـــالا يدلنا على انه يبحث فى القول عن سند لتنظيم فكره وعمله ، لانه يكشف له عن ذاته ويساعده على بناء ذاته .

ان القول ليس عنصرا من بنية الشخص ، ولكنه يكشف عنها ، انه نوع من الاسقاط او ان شئنا نوع من انعكاس الذات فى الحركة والقول ، ومثله فى بناء الشخصية كمثل التصاميم فى تشييد الابنيـــة ، وكالنمـــاذج المصغرة وسائر انملط التصوير التى يستعان بها للاحاطـــة فى الخيـــال او الواقع بالبناء قبل ان ينتصب ثابت الاركان والقواعد . ولكن البنـــاء لا يصلح الا اذا بقى التصميم الاول صالحا ، وهذا التصميم الـــذى يتم فى الفكر قبل ان ينجز يصور (نو) ، اى القول الذى يدوم والذى لا يمكن ان يفصل عن شخص من صممه .

go ye wa no = سأصنـــع قـــولا

وقد تحدثنا مرة عن الكائن ومرة عن الشخص ، وليس ذلك لاننا نخلط بين اللفظين ، فالكائن لفظ انطولوجي ومتسع سعة لا يصل اليهـــا لفظ الشخص (1) ، ولكن لفظ الشخص ادق عند ما يتعلق الامر بالمجتمع، ففى صورته نستشعر الكائن من خلال جميع المظاهر التى يكشف عنها قوله

ولكن هل يوجد ما يبرر استعمال لفظ الشخص عند ما نتحدث عن هذه المجتمعات العتيقة التى لا نجد فيها سوى شخصيات مجتمعية (2) ؟ وهذا هو السؤال الذى تقودنا اليه دراستنا لما يعنيه الميلانيـــزى بلفظـــة (نـــو) ، اى القـــول .

---

(1) فالكائن يقال عن كل الموجودات وبالاخص منها الاحياء والانسان خاصة . اما الشخص فهو الكائن الواعى لذاته والمسؤول عـــن افعالـــه وبالخصوص المتفتح لامثاله والمندمج فى مجتمع من الاشخـــاص والمتجـــه نحـــو مثـــل اعلى .

انظر : الدكتور محمد عزيز الحبابي ، من **الكائن الى الشخص** دار المعارف بمصر 1962 ، صفحتى 11 ، 65 .

وانظر ايضا كتـــابنا : **الاخـــلاق** ، دار الكتاب ، الـــدار البيضـــاء ص 194 — 204 .

(2) Personnage ، وسنرى فى بادية الفصل التالى معنى ذلك .

الفصل الحادى عشر
بنية الشخص
فى العالم الميلانيزى (1)

ان الكائن الذى نحس به من خلال القول لا يعرفه الميلانيزى الا فى صورته البشرية ويسميه (كامو) ، اى الذى هو حى (انظر ما سبق ص 127) وقد ترجمناه نحن بالشخصية المجتمعية Personnage وهو لفظ يلائم كلا من الكائن الاسطورى والكائن البشرى فلهما دائما مكانهما فى المجموعة المجتمعية او المجتمعية ـ الدينية ويلعبان فيها دورهما، وذلك مثل العظاية الجاثمة على هامة رئيس (كونى) Koné (2) فقد صاحت زوجة الرئيس عند ما رأته منحنيا تحت ثقل هذا الوحش الطوطمى وقالت :

Ne pa kamo اى مجموعة شخصيتين ، فهى اذن لا تميز بين الشخص الاسطورى والشخص البشرى لانهما يشكلان معا مجموعة لها صبغة بشرية .

ان **الكامو** اذن غير محدد تحديدا واضحا فى نظر الغير . فله فى العادة صورة بشرية ، وهو الانسان على وجه العموم ، ولكنه قد يكون اى كائن آخر يتحلى بصفة الانسانية . وهكذا يظهر جسد الكامو وكأنه لباس شخصية مسرحية .

والكامو كذلك ليس بمحدد بالنسبة اليه هو نفسه ، فهو يجهل جسده ولا يعده سوى عماد له ، ولا يعرف ذاته الا بما له من علاقة بالآخرين ، انه لا يوجد الا بقدر ما يمارس دوره فى مجموع ما له من علاقات ولا يتحدد الا بالنسبة لهذه العلاقات (3) . ولو اردنا ان نبين ذلك بمخطط لما استطعنا ان نشير الى الانا بنقطة ، ولكن بعدة خطوط تدل على علاقات هى : ء ب ، ء ج ، ء د ، ء هـ ، ء و . الخ (شكل 11) ، وتنطبق هذه الخطوط عليه هو وابيه او هو وخاله ، او هو وزوجته او هو وابنة

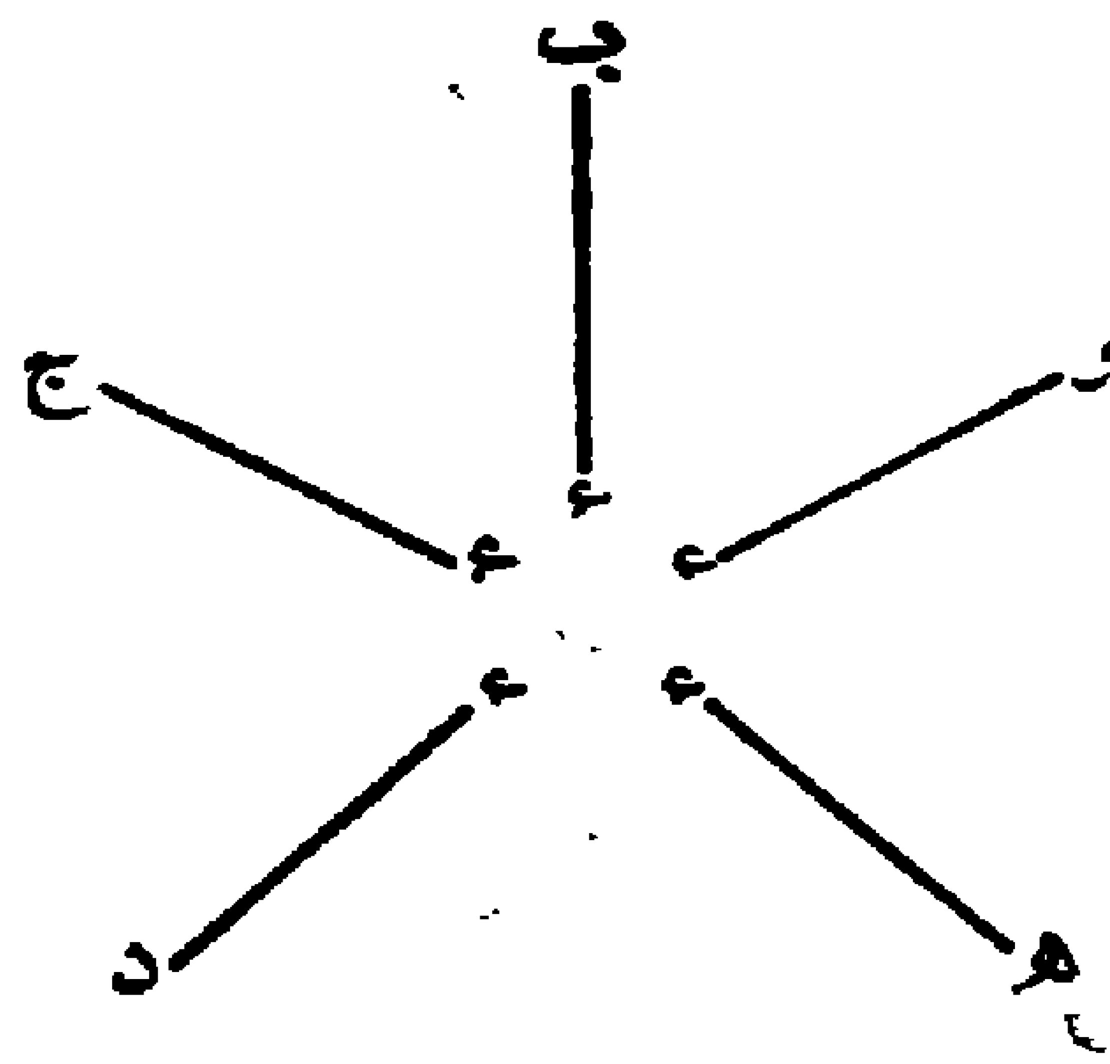
---

(1) انظر فى موضوع هذا الفصل ما سبق فى المدخل (ق 4 ج 9)

(2) ارجع الى (ف 5 ق 5)

(3) اى اؤدى دورى فى المجتمع فانا اذن موجود ، قارن هذا مع ما سبق فى نهاية الفصل السادس .

خاله (1) او هو وعشيرته الخ . ووسط هذه الاشعة فراغ يمكن ان نحيطه بهمزات تدل على مصدر العلاقات ، وهذه الهمــزات نظائــر لجســده والمكــان الفــارغ يرمز اليه هو بالذات ، وهو الذى يحمل اسما .



شكــل 11
تحــدده بعــلاقــاتــه

(1) Cousine croisée يطلق الغربيون على الاعمام والاخوال اسما واحــدا هــو Oncleللــذكــــور و Tante للانــــاث فى الفرنسية مثلا ، كما يدلون على ابناءهم جميعا باسم واحد هو cousin فى الفرنسيةكذلك، ولكن الاستراليين ومعظم الشعوب البدائية يميزون بين افراد هذه القرابة تمييزا خاصا . فاضطر السوسيولوجيون لوضع مصطلحات للتعبير عــن هذه النظرة الى القرابة . ان هذه الشعوب تقسم هاته القرابة الى طبقتين: طبقة العمومية او الخؤولة المتوازيــة parallèle وطبقــة العمومـــة او الخؤولة المتقاطعة croiseé فالاولى يكون فيها القريب من جنس الاب او الام وتشمل الاعمام والخالات اذن ، والثانية يكــون فيها القريب من غير جنس الاب او الام وتضم العمات والاخوال ، وبنفس الطريقة يميــز بين ابناء الاعمام والاخوال ، فيتحدث عن ابناء العمومة او الخؤولة المتوازية ، وهم ابناء الاعمام والخالات . وابناء العمومة او الخؤولة المتقاطعة ، اى ابناء العمات والاخوال . ذلك ان عددا كبيرا من القبائل يرى ان القرابــة المتوازية اوثق ، لذا يسمون فى الغالب العم ابا والخالــة اما ، ويتركــون اسم الاعمام والاخوال للقرابة المتقاطعة ، وهكذا يسمى الاعمام ابنــاء اخوتهم بالابناء بينما الاخوال يسمون ابناء اخواتهم باسم خاص . والامــر كذلك بالنسبة للعمات والخالات .

انظر مثلا : وليام هاولز (1965) صفحات 170 — 174 — 258 — 259 . وكذلك : R. Lowie, (1936), pp. 257-260

ولكى تفهم ما اكتبه هنا يجب ان تجعل نصب عينيك المنظر المجتمعى الميلانيزى ، فنحن لا نلاقى ابدا شبانا وحدانا ، ولكن دائما جماعات من (الاخوة) الذين يشكلون كتلة واحدة . ولهم جميعا ، ككل ، علاقات واحدة بالجماعات الاخرى . فالميلانيزيون يخشون ولو فى المغامرات الغرامية ان يكونوا فرادى . ولذا يعقدون المواعيد بين امراتين او ثلاث ورجلين او ثلاثة . ونذكر هنا لقاءات الفتيان والفتيات فى جزر (تروبرياند) والكوخ المخصص للشبان * . انهم فى الحقيقة يمثلون جميعا داخل هذه الجماعات نفس الشخصية . ومما له مغزى فى هذا الموضوع ان نجد فى اللغات الحالية اسماء تدل على فرد وهى اسماء جمع ، مثل Pamara الذى يعنى ابن الاخت وهو فى الحقيقة جمع (1) .

ونفهم اذن لماذا وضعنا فى مخططنا عددا من الهمزات وسميناها نظائر الشخصية المقصودة بالذات ، ذلك اننى اذا لم استطع ان اتزوج Kapo التى هى فى ء تزوجت طريدتها Hiké التى هى كذلك فى ء وهكذا نلاحظ ان ء لا تنطبق على جسد بشرى فريد ، ولكن على جميع اجساد الاخوة والاخوات الذين لهم مركز مجتمعى واحد ، فالجسد ء قابل للتبديل ، لان الهمزة ترمز لجماعة من اناس متماثلين وواقعيتهم المجتمعية ليست فى اجسادهم ، ولكن فى هذا المكان الفارغ الذى فيه

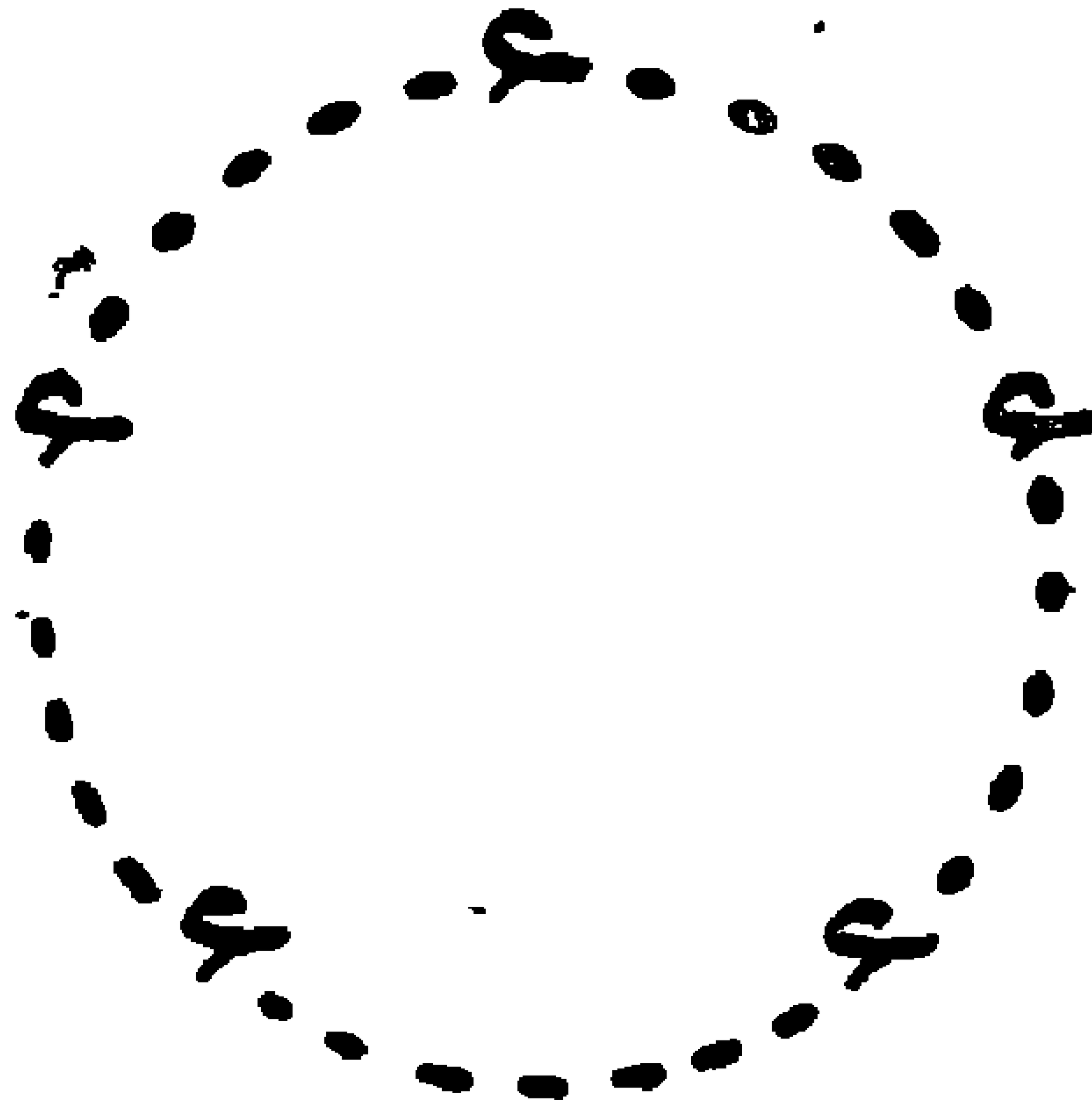
---

* Malinowski, « La vie Sexuelle des mélanésiens », p. 84
(يذكر « مالينوفسكى) ان اهل الجزر المذكورة يتزوجون بعد فترة من الالعاب الجنسية فى الطفولة ، وهى احد العابهم الاساسية . ويعلم بعضهم بعضا او يعلمهم الكبار ، وتأتى بعدها فترة دعارة عامة ابان البلوغ ثم يستقر الحبيبان ، بعد ان يربط بينهما حب اكثر دواما ، فى « دار العزاب » ، اذ يوجد فى هذه الجزر دور يسكنها احد العزاب الشباب او شاب ارمل ، ويسكنها عدد من الفتيان البالغين (من 3 الى 6 فتيان) وتلتحق بهم فيها عشيقاتهم ، وهكذا يخلو البيت الابوى من البالغين الذكور اما الفتاة فتعود الى البيت لتنام فيه خلال ليالى العفة ، هذه الليالى القليلة التى لا تكون فيها مدعوة الى احد هذه المساكن . انظر كذلك :
B. Malinowski, (1932), pp. 23, 54-55, 63-64

(1) ذلك ان Pa اداة جمع . وكان اسم Pamara يدل على الجماعة القديمة ، اى جماعة ابناء الاخت ، ويستعمل اليوم كمفرد للدلالة على ابن الاخت ، او بنتها . M. L., (1935)

اسمهم وينطبق على علاقتهم . فالاسم الذى يطلق على الطفل يدل على مركزه ، مثل Kapo و Tiano = الولد البكر الخ .

ولو حذفنا ، حول هذه الهمزة المتكررة ، جميع العلاقات التى تحيط بها كالاشعة لصار كل انسان فى ء عاجزا عن ان يثبت ذاته خارج هذه العلاقات (شكل 12) .



شكل 12

فارغ وعاجز عن ان يثبت ذاته خارج هذه العلاقات

لاننا لا نستطيع ان نضع فى هذا الفراغ الذى تحيط به الهمزات ، وهو الجسد ، اى « انا » فلا احد من الجماعة يستطيع ان يرضى به وان يعلن اسمه ويقول « انا موجود » ، « انا افعل » وسيكون تصرفه « على الله » buiri (1) واقصى ما يمكن ان يصنعه هو ان يشتكى ويقول :

Go Kamo buiri ، انا شخصية ضالة .

واذا سخط على احد خاله المغتاظ طرد من المجتمع واحس انه: فى

---

(1) انظر (ف 10 ق 3)

ضلال (1) ، فالزامه بالارتحال لم يترك له اى علاقة يستطيع من خلالها ان يجد ذاته . كما ان قوله لا يظهر كينونته ، اذ لم يبق لهذه الكينونة ما يطابقها فى المجتمع ، ولم تعد تستجيب لاى شخصية مجتمعية معترف بها ، ويتألم لانه فقد دوره، هذا الدور الذى كان يحس فيه انه شخصية حقا، ولم يعد له وجود مجتمعى ، واذ يحس انه ليس سوى كائن مجتمعى ، فانه يالم لعدم وجوده ، فلا بد له من ان يدعى باسم ، اى لا بد له من دور واسم ، فوجوده تابع لذلك .

الاسم والتسمية

الاسم والشخصية (2)

ان المثل السائر الذى يقول « ان الاسم هو الشخص » (3) لا يناسب الشخصية المجتمعية لما لها من علاقات متشعبة ، فالهمزات المتكررة ، كما بينا ذلك فى الشكل اعلاه ، قد تكون جسد الشخصية المعينة او اجساد نظائرها ، ففى كل موقع من مواقع الهمزات تتخذ الشخصية مظهرا مغايرا يتطلب اسما جديدا او لقبا جديدا ، لانه لا يوجد اسم يمكن ان يشمل الشخصية كلها ، وانما كل اسم يمثلها فى احدى علاقاتها القرابية او الاسطورية ، فالاسم يبين احيانا بلد صاحبه ، اذ يعنى انه من رابية كذا .. واحيانا يبين مركزه فى مجموعة قرابته ، مثل Poindi و Tiano و Hiké و Doui التى هى اسماء شائعة وتعنى : الطريد ، ابنة الرئيس الكبرى ، الطريدة ، الشخص الذى من بطن Doui واحيانا اخرى يسبغ الاسم على المرء شخصية احد الاسلاف او شخصية اسطورية . ولكن لا يستطيع اى اسم ان يشمل الشخص كله . ولهذا يضطر الكاناكى الى اتخاذ عدد من الاسماء المختلفة بقدر ما يوجد من الميادين

---

(1) انظر نهاية (ف 3 ق 6) .

(2) خصص المؤلف فصلا للاسماء فى كتابه (1930) وانظر كذلك
Lévi-Strauss, (1962)b, pp. 226-286

(3) كما يقال عندنا « لكل امرىء من اسمه نصيب » او « الاسم مقيض لمسماه » روى الامام البخارى فى صحيحه (كتاب الادب ، باب اسم الحزن) « عن ابن المسيب عن ابيه ان اباه جاء الى النبى (ص) فقال ما اسمك ؟ قال حزن ، قال انت سهل ، قال لا اغير اسما سمانيه ابى ، قال ابن المسيب فما زالت الحزونة فينا بعد » .

التى تجرى فيها مختلف العلاقات والمشاركات التى تخص الشخص ، هذا الشخص الذى يجهل ذاته ، اى المكان الفارغ فى دائرة الهمزات .

وهكذا نجد ان (ميندیا) رئيس (هوایلو) الاكبر (1) يعرف لدى الحكومة بهذا الاسم ، ويسمى نفسه Néja * فى خطبه التى يلقيها فى حفلات البيلو ، ويسمى Wepoe فى الاساطير واحاديث الاقوام المجاورة ، و Pavadùbùrù لدى عماته ، و Paxani عند اجداده ، و Vao عند اخوته ، اما Kakou فهو اسمه الذى ما زال مقدسا ولا يكاد يتلفظ به احد ابدا . وقد اخفى ، فى عهد الاستعمار الحالى ، عن الانسان العادى زيادة فى الحيطة .

ان اسم السلف الذى يعود دوريا مع تعاقب الاجيال يعيد اذن الى الحاضر الشخص القديم بأن يخلع شخصيته الجليلة على شخص جديد فى المجتمع . ولهذا كان (ميندیا) من الناحية المجتمعية Kakou ومن عرف كيف يستعمل هذا الاسم فى محله استطاع ان يرفع كل حجاب بينه وبين الرئيس . وكأن هذا الاسم يعادل صيغة « افتحى يا سمسم » (2) Sésame, ouvre-toi وكان يعلم ذلك هذا المبشر الذى استمال الى النصرانية شعب (هوایلو) سنة 1894 . فقد نزل بالشاطىء قادما من (اوفيا) فى زورق شجرى وسأل من اول وهلة عن (كاكو) Kakou وبنطقه بهذا الاسم المقدس لم يشر الى (ميندیا) وحده . وانما احاط دفعة واحدة بحاضر وماضى هذا البلد الذى قدم اليه ، وهكذا نفذ الى قلب هذا الميدان المكانى — الاسطورى الذى يبقى فيه السلف الاله Kakou دائما حالا فى الحاضر لدى كل جيل فى شخص الرئيس . ودهش الكاناك من جرأته وهابوه ففتحوا له سبيل الوصول الى الرئيس .

ونجد كذلك فى جزيرة (ليفو) Lifou ان جميع (البولا) Boula يحملون شخصية السلف Co ويطوف الغراب الطائر حولهم بروح هذا

---

(1) انظر (ف 8 ق 1) .

* عشيرة Néja ، وتكتب كذلك Nindiah

(2) عبارة من قصة « على بابا والاربعون لصا » فى كتاب **الف ليلة وليلة** . وقد جرت مجرى المثل عند الفرنسيين وغيرهم ، يقولها فى هذه القصة رئيس اللصوص لتنفتح له صخرة تستر دهليزا وقاعة يخزن فيها مع صحبه ما يسرقونه . وتستعمل هذه العبارة فى الادب الغربى ، ويلمح بها الى انجع الوسائل واسرعها ، اى الوسيلة التى كانها سحر تزول امامه كل الصعوبات ومفتاح لكل الاسرار .

السلف ، ذلك ان جميع الرؤساء (البولا) يعدون من الوجهة المجتمعية Co (وينطق هذا اللفظ Tsôh (1)

وافضل مثال يوضح لنا ما ذكرناه هو مثال السميين ، فالمرء لا يعد عند الكاليدونيين سميا الا اذا كان يحمل جميع الاسماء التى حملها السلف مع جميع المشاركات التى يمكن ان تقتضيها تلك الاسماء (ولكن هذا الجانب الاخير حسب القانون لا فى الواقع حاليا) . اذ لا يتم الاتحاد الا بمجموع الاسماء . وبفضل هذا الاتحاد يتعامل السميون كاخوة ويعيشون بحقوق متساوية ، وكل واحد منهم نظير لنفس الشخصية (2) .

ونقول نظيرا لانهم من الوجهة المجتمعية يمثلون الذى يحملون اسمه، وليس هناك تجسد Réincarnation فهذا اللفظ الذى يستعمل كثيرا لما فيه من تصوير مجازى وله ما يبرره فى تعابير عدد من الديانات يصبح هنا خداعا ، ولا بد ان ننظر بعين الاعتبار الى مفهوم الزمان عند الناس الذين نترجم لغتهم ، او الى تفكير هؤلاء الذين نحاول ان ننقل بعض مظاهر حياتهم . فالتجسد يوحى بفكرة التعاقب مع ان الكاناكى لا يتصور اى تعاقب ، ففضل السلف لا يرجع الى خاصية سحرية يحملها الاسم المتكرر، ولكن الى الحياة التى يضمنها لهذا السلف ورع القادم الجديد الذى يحمل الاسم الجديد ، فعلى الحى اذن ان يعمل لتملك جده ، بأن ينتقل عند النصب الى الميدان الذى يجد فيه سلفه ، كما فى مثال Jopaipi الذى سنذكره فيما بعد (3) . ويأتى الفضل الذى يكتسبه من اللحظة التى يعيشها خلال فصل طقوسى او غير طقوسى ويختلط فيها زمان الحى بزمان الجد ، وهذه اللحظة التى يقع فيها الاتحاد الاسطورى تتضمن وحدة وتكرارا ، ولكنها لا تتضمن تعاقبا succession . فالتعاقب يدل على انزلاق نحو الزمان الهندسى الذى لا علاقة له بالتفكير الاسطورى عند

---

(1) انظر كذلك ما سبق (ف 8 ق 5) .

(2) لا يوجد فى ذهن الكاناك فرق بين الشخص واسمه (ولهذا يمكن ان نقول ان الاسم هو الشخص ذاته) ، ولهذا يقوم بين المشتركين فى الاسم اتحاد يجعل لهما حقوقا متماثلة ، وتصبح بينهما علاقة اخوة ، « عند ما يسمى احد باسم شخص آخر يصير له بذلك الحق فى جميع اسماء سميه الاخرى »

M L., (1930), p. 120 ; (1932), pp. 358-359, 432, 475

(3) وسبقت الاشارة اليه كذلك فى نهاية الفصل السابع .

الميلانيزيين . ان الكاناكى يعبر عن المدة والتكرار بصورة المد وما فيه من تناوب ،وان تحويل هذه الحركات الى تعاقب يقتضى تصلبا فى التفكير ،فهذا التصلب هو الذى يسمح باعتبار فكرة التجسد (1) . لانهـا صادرة عن ميدان زمانى مناف للميدان الذى يجرى فيه العالم الاسطورى ، ان الحفيد الذى يحمل اسم جده ، والسميين الذين هم عدد من الافراد الحاملين لاسم هذا الجد ، ليسوا تجسدا للسلف ، كما ان (مينديـا) لا يتجسد فيـه Kakou ، وانما اسبغت عليهم احدى الشخصيات السلفية .

ان الشخص يتكون من تعقل الشخصية المجتمعية القديمة ، وهـو تعقل يتعلق ببعض مميزاتها ، اذ يحتفظ منها ببعض الجوانب والمظاهـر المختلفة التى يدل الاسم على مجموعها ، فيعطى بذلك لمن يحمله هويـة من اعلى طراز ، كما ان فيه ضمانة للجماعة التى تجـد اذن فى طريقهـا اسماء معروفة من قبل .

وتدوم الشخصية ما دام اسمها منشودا ، فاذا ما امتدت الى عالم الغيب لتحيا فيه حياة الهالكين فقدت ما كانت تجده فى الجسد من سنـد وتلقائية وفقدت بالتالى فعاليتها (2) . وتقتضى عندئذ من هـؤلاء الذيـن يطلبونها ان يزودوها بالتكريم من عبادة وتصوير استتيكى وقربان — انها تريد ان تدرك ، وتتجلى لمن يبحث عنها خلال نومه السحرى او لمن يصارع روحها او للمتواجد (3) ، وتدوم ما دام للمجتمع حاجة بها . ويمكـن ان تمجد او ان تحول الى بطل اسطورى او الى اله . ويميتها النسيان ويصير اسمها خلوا من كل معنى .

وهكذا يوجد فى كل عشيرة عدد معين من شخصيـات السلف او الشخصيات الاسطورية التى تعود الى الحاضر بفضل اسمها ، وهـى بمثابة الاركان التى يقوم عليها صرح عشائر المجتمع . فالاسماء تعود دوريا لتديم ترداد الشخصيات الاولية التى هى قوات الجماعة ، وتشبه بعض الشىء الاسماء المأذون بها فى تقويم القديسين Calendrier des Saints

---

(1) ان فكرة التجسد لا تأتى الا بعد المرحلة التى تحدث عنها المؤلف فى (ف 3 ق 4) وهى التى يطلق فيها الكاناكى اسم الآلهة على النـاس المشهورين والشيوخ والموتى ، فلا تدخل فكرة التجسد الا مـع التفكـير العقلانى الراسخ الذى يفرق بين الحى والميت M. L., (1953)b, p. 99

(2) انظر (ف 3 ق 5)

(3) انظر (ف 3 ق 3)

ويحترس الميلانيزى من ان يبتذل اسماء الاسلاف حرصا منه على ان يحفظ كمال الشخصية او الشخصيات التى خلعت عليه ، ويعتبر ان هذه الاسماء سرية او مقدسة . ولهذا يتخذ لنفسه القابا يستمدها من الواقع الاستعماري مثل (سكر) Sugar و (كيلو) Kilo و (داكاتا) Dakata (من دكتور) و (مارتان) Martin الخ . وهكذا يستطيع ان يندمج فى الحياة العملية كلها دون ان يفقد شيئا من قدراته الشخصية * .

كمال الشخصية

ان القدرات المذكورة هى التى يتضمنها المكان الذى تحيط به الهمزات فى الرسم الذى وضعناه لنصور الشخصية المجتمعية عند نقطة انطلاقها مع علاقاتها (انظر شكل 11) . وتبقى فيها هذه القدرات كامنة، ولهذا ظهر المكان فارغا ، والميلانيزى يجهلها عادة ، ولذا لا يهمه سوى ان يحفظ للشخص المعروف كما له ، او ان يشرفه باكتساب شخصية اخرى . انه يسعى بمختلف الطرق الى ضمان فعالية هذه القدرات او ادامتها ، فاما ان يلجأ الى عون احد الاسلاف الآلهة او الكائنات الاسطورية ، او يكتسى شخصية اخرى عن طريق احد الرموز وهذا اصل القناع ، واما ان يخوض الغمار بنفسه فينتقل الى عالم تسهل فيه كلية الحضور Ubiquité وذلك سر الانتحار الانتقامى . ففى الحالة الاخيرة التى ذكرناها من قبل (ص 147) يبحث المنتحر عن حيوية جديدة لدى هؤلاء الذين يهيمنون من اعماق الزمان على وجوده . واللجوء الى هذا الحل المفجع ، بالانتقال الكلى الى عالم الغيب ، يكشف لنا بطريق التماثل عن حركة الكاناكى الحقة فى سعيه لكى يجد ذاته .

انه ينتقل الى مكان الحادثة التى يشارك فيها شخصيا ، ولا يحس بأن الحادثة تجرى فى ذاتها ، وانما هو الذى يندفع ليلتحق فى شخص آخر

---

* ولهذا يؤيد دائما المبشرين الذين يطلقون عليه اسما جديدا عند التعميد . ولكن الادارة الفرنسية مصيبة فى مطالبتها بذكر الاسماء القديمة الى جانب اسم المعمودية فى لوائح الحالة المدنية ، فمهما يكن الشخص الذى يحمل اسم جبرائيل او مريم فان سلوكه سيكون مختلفا اذا ما بقى فى الخفاء حاملا اسم Mindie او Doui او Tiano او Kapo

بصاحب الحادثة (1) . وذلك مثل الكاليدونـــى Jopaipi الذى ذهب الى النصب ليستخبر روح جده المؤله Roboe ، فقد فقدت شخصية السلف ما كان لها من فعالية بفضل الجسد فى العالم الحسى ، ولهـــذا تتطلب علاقة قربانية ، فهى تطلب من اجل هذه العلاقة وسيلة شخصية للاتصال بالاحياء . وقد جرى العرف عندنا على القول بأن القربان يغذى الاله ، ولكن القربان فى نظر الميلانيزى يعطى للاله المظهر الجسدى الضرورى للتبادل الشخصى (2) ، وهذه ملاحظة مهمة فى الـــوقت الـــذى سنرى فيـــه أن Jopaipi عند تقديم القربان ينمى قدراته الشخصية باسقاط ذاته على شخصية السلف ، فهو يتواجد ويرى Rhaboe ويمسكه ويصارعه ، وعند ما يقترب الفجر تقول له روح Rhaboe المغلوبة :

ـــ لقد صارعتنى وظفرت بى ، فتعلم كيف تعرف هذا العود ، انه الذى يغطينى .

وهـــذا حدث عظيم فى حياة Jopaipi فقد انتقل شخصه ، فى هذا الصراع ، الى زمان الشيخ Rhaboe وعاش معه هذا الزمان ، واحس بالـــوحـــدة identité به ، وخرج من ليلة التواجد هذه وقد اغتنى بشخصية جديدة ، وهو حدث حالى دائما ، لان الدواء الذى الهم اليـــه فى قشر الشجرة لا يصلح الا اذا اعطاه بيده هو الذى يشارك فى السلف الاله Rhaboe ويبعث خاصياته ، وهو المالك والمانح لرضاه ، او بعبـــارة ادق صاحب رضاه .

ان كل واحد من هذه الازمنة المتراصة التى ينتقل اليهـــا الشخص زمان اسطورى . اما الميدان الذى جرت فيه الحادثة فهو فى آن واحد مكانى ـــ زمانى ومجتمعى ـــ اسطورى . انه يحدد بالضبط الميدان الذى يتحرك فيه الكاناكى محاولا ان يجد ذاته ، ونلاقى هنا ما ذكرناه من قبـــل عـــن مفهومى الزمان والوجود اللذين يغطى احدهما الآخر .

الاسطـــورة الطـــوطميـــة

يبدو لنا ، عند ما نرى سهولة انتقال الشخصية الى شخصية اخرى سلفية او اسطورية ، ان الانفعالية الميلانيزية قد منعت ، على الاقل ، من

(1) انظر (ف 6 ق 5) .

(2) يعترض (لينارت) على مختلف النظريات المتعلقة بالقربـــان ويقول ان القربان لا يعنى اعطى لتعطى ، ولكن ، اعطى لكى تصبح قادرا على ان تعطـــى M L., (1953)b, p. 105

الفصل بين مفهومى الزمان والوجود اللهم الا اذا لم يكن فى هذا الاختلاط وجود لاى واحد من هذين المفهومين وانما يتعلق الامر بمركب للكائن النفسى — العضوى ، وليمكن ادراك هذا المركب ولكى يؤثر فى حماسة الشخصية لا بد من ان يتصور تصورا اسطوريا . ويجد هذا التصور الاسطورى ادق تعبير عنه فى الطوطم .

ونتذكر انفعال الشخص الذى ينادى باسم طوطمه (انظر ما سبق ص 201) فهو لا ينفعل انفعال الغاضب لانتهاك الحرمات اى كان الطوطم ليس سوى كائن مقدس وغريب عن شخص كل احد . ولكن انفعاله دفاع نفسانى ضد تعبير يعادل الدالة المفرطة (1) . فليس فى تلك المناداة وعيد ، ولكن الشخص المنادى يحس وكأن اناه انتزع من باطنه انتزاعا .

ولا فائدة فى الغوص الى حيث القوام الوجدانى الذى يصدر منه المركب الذى يعبر عنه هذا الانا . فنحن الآن نرى فى باطن الاسطورة الطوطمية وقوع الحادثة التى تهم الانا النفسانى او السيكولوجى (2) . ان ردود اساطير الحياة الوجدانية ليست مجتمعية ، ولكنها بشرية ، اى يعيشها كل واحد فى ساعتها . لان الاسطورة ، قبل ان تكون قصة تحدد طقوسا ، هى حركة او قول يحيط بالحادثة البشرية ويفسرها : حياة تناسلية ، امومة ، فتوة، موت، مبادرة ، جهد الخ ... وقد افرغتالاسطورة من محتواها فلم تبق عندنا الا فى صورة خرافات للاطفال ، ولكنها بقيت فى ميلانيزيا لغة يتعلم الناس من خلالها الانظمة الاولى للحياة الشخصية (3) ان الانا الذى عرته المناداة الاسطورية ، كهذه المناداة التى دفعت الشخص المنادى لان يقول : « لقد قتلنى » ، ليس هو الانا الذى يعبر عنه المتكلم ، je فهو لا يدرك الامن خلال الاسطورة وليس شخصيا بمعنى الكلمة لانه يشارك فى الطوطم الذى هو مشترك بين الجماعة ولكنه سيعطى ، فى

---

(1) كان الغالب عند العرب ان من يذكر شخصا فيعظمه لا يذكره باسمه الخاص به ، وكانوا يكنون ابناءهم للامن من التلقيب . ولهذا قال قائلهم : بادروا ابناءكم بالكنى قبل ان تغلب عليها الالقاب . انظر : احمد بن حجر العسقلانى ، **فتح البارى بشرح صحيح البخارى** ج 10 صفحات 479 — 480 .

(2) انظر بداية الفصل الخامس .

(3) انظر فى كل ذلك قسم الذهنية الاسطورية من الفصل الاخير .

الوقت المناسب عند ما يتحرر من الاسطـورة ، سندا مـلائما لانبثـاق الانـا الشخصى (1) .

وان رد الفعل بالخروج على الاوضاع المتعارفة فى مجتمع شديـد التنظيم ، كما هو عادة شأن المجتمعات ذات الاساس الطوطمى ، يؤدى الى نفس النتيجة ، ولكنه اقل عمقا واقرب الى المجتمع .

فقد اشتهرت فتاة Moaxa لانها رفضت كل الخطباء المشروعـين الذين قبلهم ابواها وشدت الرحال الى رئيس Koné وتزوجته ، واقدمت اذن على مبادرة ، ولم ترد ان تمتثل للتقاليد التى يجب على شخصيتهـا المجتمعية ، وهى شخصية فتاة من قبيلة معينة ، ان تتبعها . لقـد اثبتت ذاتها وسوف تضطر مرات ومرات الى مغالبـة الحـظ المعـاكس ، لان المجتمع لا يرضى ان تخالف قوانينه ، ويلعن اب الفتاة الطفل الذى ولدته ويقتله ، ولكن الام تحييه ويعيش الزوجان سعيدين (2) .

ان هذه المراة لم تصنع شيئا سوى انها تخلت عن الدور الذى كـان عليها ان تلعبه على مسرح معين ، كما تخلت عن ان تكون فيه شخصية معززة مكرمة لتتبع دافعها وتجارى الحالة الجديدة وتتخذ قرارا ليس قرار شخصية مجتمعية ، ولكنه قرار شخص اصبح اناه السيكولوجى يفـرق بيـن الاشيـاء .

واذا ما افلحت هذه الفتاة فى مغامرتها كما افلح آخرون لم يدخلوا عالم الاساطير فكم هم الذين اوقفوا عند حدهم ، وقد عرفت منهم عددا من الرجال والنساء الذين ماتوا مسمومين ، فهذا رئيس شاب « متطور » جدا لا يسكن ابدا بيته ، فهو يعرف جيدا ما سيكون مصيره فيه لانـه يدفـع قومه الى التقدم والتطور .

ان هؤلاء الابطال او البطلات ، القدماء منهم والحاليون ، يرفضون دورهم المجتمعى الذى يحسون باعبائه لكى تزدهر شخصيتهم ، ولكـن مبادرتهم تجر خطرا مزدوجا عليهم وعلى المجتمع ، فيتدخل المجتمع ويجعل فروضه حواجز فى طريقهم ، ان مثله كمثل المخرج الذى لا يقبل من اشخاص الرواية ان لا يؤدوا ادوارهم كاملة ، وان كل التعارض الموجود بين ذرية

---

(1) انظر القسمين السابع والاخير من الفصل الاخير .

(2) انظر هذه القصة بتفصيل فى M L., (1953)a, pp. 201-204 وهى التى اشار اليها من قبل فى (ف 8 ق 2)

الرحم وذرية الصلب والذى وصفه الاثنولوجيون فى الغالب تحت اسم نظام الابـــــوة Patriarcat ونظـــام الامومـــة Matriarcat يكمن فى هذا التعارض بين تحرر احداهما وتشبث الاخرى بالتقاليد (1) ، وهنا نـــرى الصراع بين الشخصية الفردية والشخصية المجتمعيـــة Personnage ونرى كيف ان هذه الشخصية التى يدعمها المجتمع تحفظ الشخصية الفردية او تتهـــددهـــا .

واذا نظرنا مرة اخرى الى المخطط الذى فى صفحة (326) امكننـــا ان نتصور فى المكان الفارغ الذى تحيط به الهمزات كل القدرات المستيقظة ، ونتصور الشخصية المجتمعية المتضاعفة التى فى المواضـــع المشار اليهـــا بالهمزات وهى لا تقبل ان يمتلىء هذا المكان الذى اعتادت ان تراه فارغا.

الا ان كل هذا الصراع الذى يتخذ احيانا مظهرا مفجعا غير صادر من المجتمع ، لانه فى صميمه آت مما هو ابعد مـــن ذلك ، فلاضطـــراب الشخصية المجتمعية التى « عرتها » المناداة باسمها الطوطمى ولاضطراب الخارج على الاوضاع والثائر على المجتمع اصل مشترك ، انهما يتولدان معا من صراع لا شعورى يجرى فى باطن الشخص ذاته حين يصارع التفكير الاسطورى . ويتحرر الشخص عند ما يخلص ذهنه من التفكير الاسطورى ليدرك الواقع . وذاك ما يصنعه عند ما يقدم على مبادرة وفى حالة الاهتزاز الوجدانى وعند ما يصل الى مكسب تقتنى الخ (2) . ولكن الذهن محتاج لعون الاسطورة فى ادراك ما للاحداث الشخصية من جوانب مختلفـــة . اما الشخصية المجتمعية فتجد بالعكس فى الاسطورة سندا جديدا يثقـــل كاهل الشخص ، وهكذا كانت الاسطورة بالتـــوالى نافعـــة للميلانيـــزى وضـــارة بـــه .

انها ضرورية لتعويض عجز اللغة فى الميدان الوجدانى ، فهى تـــدل بالمجاز عما لا يستطيع اى لفظ كلى ان يعبر عنه (3) . انها اللغة التـــى توحى بها الايقاعات الاستتيكية ، وتعبر اذن عن بواطن الحركات الوجدانية على غرار الموسيقى وكل الفنون غير التشكيلية . ان الاستتيكا الاسطورية توحى بالمعيار الذى يراعيه الكاناكى فى تحوير نظرته ، فالصخرة البطولية والحيوان ذو النظرة البشرية والمرآة الجنذب والتعبير الاسمى الفعلـــى

---

(1) ارجع الى نهاية الفصل الخامس .
(2) انظر نهاية الفصل التاسع .
(3) قارن ذلك مع ما سيقوله فى (ف 12 ق 6)

كلها صور تمثل بطلا مؤلها (1) . وكل من مصير الزوجة فى نظام القرابة التصنيفية والرباط الاسطورى الذى يجعل فرديــن متساويين (2) ، لــه وجود فى الزمان الخاص الذى ينتقل اليه الكاناكى عند ما يدرك من الوجهة الاسطورية الحادثة التى تجرى فى باطنه ، انها انصاب يهتــدى بهــا فى تاريخه الذى هو نفسه تاريخ يرمز فى هذه الاسطورة الى تلك الاحــداث التى لم يستطع ، بفكره العاجز عن استعمال المفاهيم العامة ، ان يحيط بها ، فبفضل الاسطورة يتراءى لنا الشخص من خلال غطائه المجتمعى والدور الذى تلعبه شخصيته المجتمعية . ولكن الشخصية المجتمعية تبقى، بسبب الاسطورة ، عاجزة عن اى رد فعل غير الردود النفسانية والجماعية فهى عاجزة عن التحكم فى مشاركاتها لان هذه المشاركات تمتد كالشبــاك وتقيدها وتبقى فى ميدانها المجتمعى ـــ الاسطورى وتؤدى دورها ، الا ان الشخص الذى تهيمن عليه شخصيته المجتمعية يبقى دائما مختنقا فــلا يتخلص ، بل ربما تلاشى قبل ان يرى النور .

او ليس هذا نفس الاختناق الذى توسمناه من قبل فى جزر فيجــى حيث رأينا ان عنصر القوة يتغلب على عنصر الحياة فى طريقة صياغة المثنى (انظر ما سبق ص 251) .

ان الشخصية الميلانيزية لا تصدر اذن فقط عن الوجدان الفردى او عن المجتمع او عن التفكير اسطوريا كان او غير اسطورى ، ولكنها تتجلى من خلالها جميعا ، لانها محتاجة اليها جميعا لترتكز عليها . انهــا كثــيرة المشاركات ، وهى واقع بشرى احس به الكاناكى عند ما دل عليه بالضمير (الــهــو) le lui واعتبر ان الجسد عماد له ، ولكنــه لم يستطــع الذهاب الى ابعد من ذلك . ان تفكيره الذى غشت عليه الاسطورة لــم يستطع ان يهيمن على ما كانت الاسطورة ذاتها تعينه على ادراكه ، اى مالا تدركه الحواس ، وهو بالتدقيق الجانب الانسانى . ان عجــزه عــن

---

(1) ارجع فى شأن الصخرة الى نهاية الفصــل الرابــع وفى شأن الحيوان الى (ف 3 ق 2) وفى شأن التعبير الاسمى الفعلى الى الفصل الاول . ويشير (لينارت) بالمراة الجندب Grillon الى اسطورة تأتى فيها فتاتان وتقفان وراء الجد وحفيده فيسألهما الناس (مــن انتمــا) فتجيبان : ـــ اننا الجندبان . ذلك ان الجندب طوطم عشيرتهمــا . وهــو طوطم ام الحفيد ، وبذلك تثبتان انهما اختان للحفيد ، اى مــن البطــن المقابل له والذى يجب ان يتزوج فيه . انظر : M. L., (1953)a, p. 174

(2) ارجع الى الفصل السابع .

تخليص شخصيته وعن افرادها الخالص هو ما يميز ذهنيته ، فينبغي لنا ان نبحث عن بنية هذا الشخص .

تفرد الشخص بواسطة الجسد

ان شرط التفرد هو التخلص من الميدان المجتمعي — الاسطوري والابتعاد عنه . وليس من السهل ان نلاحظ كيف يتم هذا التخلص والابتعاد

وتكشف لنا الملاحظة السوسيولوجية عن المجهود الذى يقوم به العضو فى احدى الجماعات ليتخلص من المشاركات التى تربطه بقرابة الرحم ، وبالتالى بالاساطير الطوطمية . وفى مدغشقر مثل سار يلخص هذا الوضع فهو يقول : « يسقط الخال صريعا بمزراق ابن اخته » (1) ولكنا لا نعرف جيدا تفصيلات هذا الانقلاب .

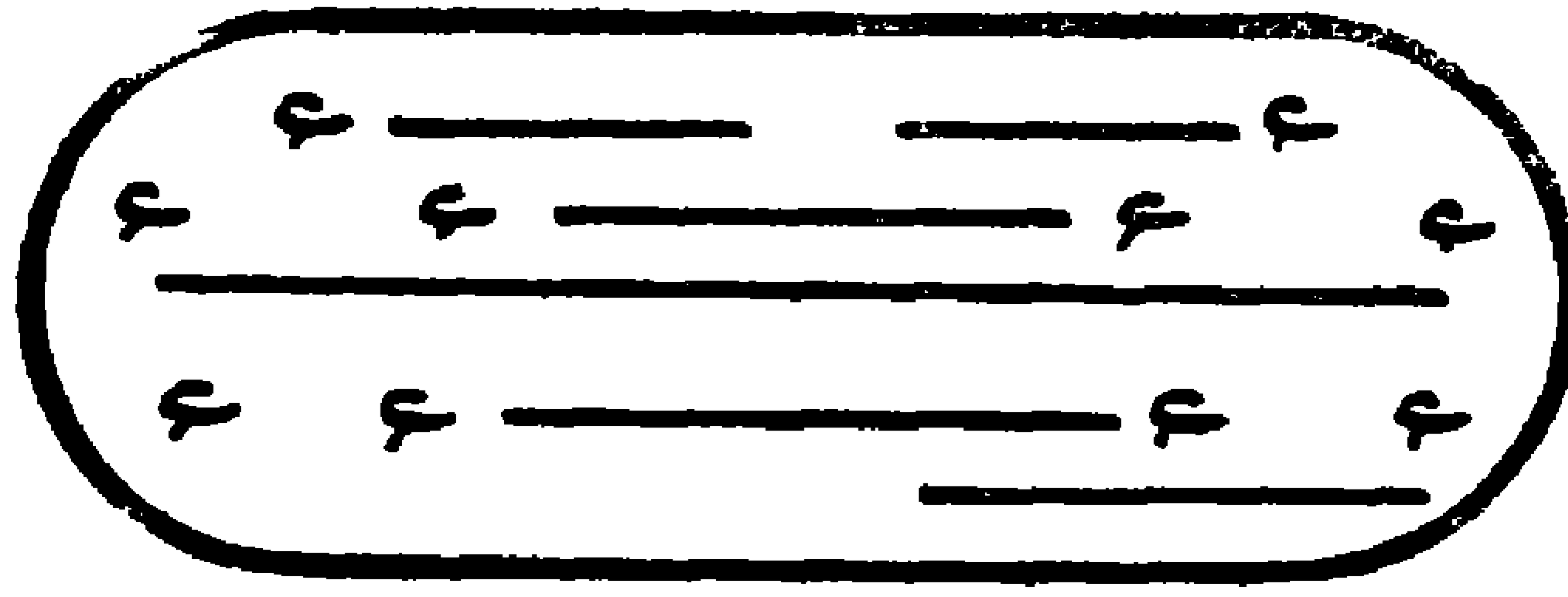
وتتيح لنا الملاحظة اللغوية تتبع هذا التطور من خلال الذهنية ، ولكنها لا تبين لنا اللحظة التى يبدأ فيها انطلاق هذا التطور .

اما الملاحظة السيكولوجية فهى خصبة فى هذا الموضوع ، وتدل على وجود تلقائية عند الفرد .

ولكن الميدان المجتمعى — الاسطورى الذى تتجلى فيه تلك التلقائية ليس فيه اى منفذ يسمح لهذه التلقائية بأن تبلغ الى غايتها . ولننظر الى اشهر هذه الميادين ، وهو ميدان الخال وابن اخته اللذين لهما مركز متبادل ، فالاسم المثنى الذى يطلق عليهما معا وهو duamara يثبت ان الكاناكى لا يسمى فى ذهنه لا هذه ولا تلك من الشخصيتين المجتمعيتين ولا هما معا ، وانما يسمى العلاقة التى تربطهما ، وليست بعلاقة القرابة ، لانه لا يذكر اصلا حالة الخال وابن الاخت ، وانما يذكر فى الواقع حالة الحمو والصهر المرتقبين او الواقعيين ، انه يسمى اذن الواقع البشرى الموجود بحكم علاقتهما وما فى الحياة الطوطمية التى يحملها كلاهما من معطى اسطورى ، ويمكن ان ندل فى مخطط على هذا الواقع ببعض الخطوط التى تملأ المكان الذى يفصل بين الشخصيتين المجتمعتين المنحبستين فى ميدان مجتمعى — اسطورى واحد (شكل 13) ويمكن ان نتساءل امام هذا المخطط .

---

(1) انظر نهاية الفصل الخامس .



شكل 13
ميدان مجتمعى اسطورى ، duamara ، اى الخال وابن الاخت ، الشخصيتان المجتمعيتان ممتزجان فى واقع واحد

قائلين : ايـن هـو الفـرق بيـن الشخصيتين المجتمعيتـين او بيـن شخصيهما ؟ ان الشخصيتين ممتزجتان حقا فى واقع واحد هو duamara انهما يشاركان فى شخص واحد ، وهذا الشخص منتشر فيهما .

ولو حاولت احدى هاتين الشخصيتين ان تقوم بمبادرة تعارض بها الشخصية الاخرى لا نهار هذا المظهر الاول الضعيف الذى يتجلى فيـه الشخص مثلما انهارت مظاهره الاخرى التى لاحظناها من قبل ، اذ لا يوجد مثال واحد راينا فيه ان نوايا الشخص الذى يبقى على حالة الانتشار فى ميدانه المجتمعى الاسطورىاو يمتد الى حدود هذا الميدان تفضى الى التحرر.

فلا بد اذن ، كما هو الشأن فى كل فرار من السجن ، من شىء آخر غير النية او الغضبة الاولى ، اى لا بد من عمل يؤدى الى النظر للعالـم المحيط بالمرء نظرة مخالفة كما يؤدى الى سلوك جديد .

واذكر هنا كلمة صريحة فاه بها الشيـخ الكاليدونـى Boesoou(1) الذى هو نحات قديم ويحفظ (البيلو) ، وتكشف لنا هذه الكلمة عن نوع هذا العمل . فقد اردت ان اقيس ما تم من تقدم فى تفكير الكاناك الذيـن علمتهم سنوات طوال فجازفت بهذا الرأى :

— ومجمل القول ان ما ادخلناه الى تفكيرهم هو مفهوم الروح ؟

فلاحظ على قائلا :

— الروح ؟ انكم لم تأتونا بالروح ، فقد كنا نعرف من قبل وجـود الروح ، ونتصرف فى شؤوننا طبقا للروح اما ما جئتمونا به فهو الجسد .

انه جواب غير منتظر ، ولا ريب ان Ko ، اى الروح التى يتحدث

(1) ارجع فى شأنه الى المدخل (ق 3 ب)

عنها هنا هي السيال السلفي الاسطوري والسحري ، ولكن ذلك لا ينقص من مغزى الجواب شيئا ، فهذه الشخصية التي لا يمكن امساكها تتطلب تحديدا محكما كسان يحـول دونه انتشارهـا في الميـدان المجتمعـي — الاسطوري ، وقد حدد Boesoou بكلمة واحدة نطاقها الجديـد وهـو الجسـد (1) .

لقد كان للجسد نصيب في جميع المشاركات الاسطوريـة ، وكـانت دوافعه النفسية ناتجة عن تأثيرات فوق الطبيعة ، طوطمية او غيرها ، ولم يكن له وجود خاص ولا اسم خاص يدل عليه . فلم يكن سوى عماد . الا ان تحدد الكائن الفيزيائي بدأ يكتمل منذ الآن ويمكن من موضعته . لقد بدأ اتضاح فكرة الجسد البشري ، وهذا اكتشاف يؤدي من اول وهلة الى التمييز بين الجسد والعالم الاسطوري .

ويؤدي اذن الى تميز الفرد والى النظر للعالم نظرة جديدة ، فالذي يعلم ان له جسدا لن يصدق فيما بعد انه متحد بالخال اتحادا كـاملا . وعندئذ يفقد المثنى ما كان له من معنى التساوي ، كما يفقد هذه الميـزة غير المتوقعة التي وجدناها فيه ، وهي دلالته على الاثنينية دون ان يدخل العدد في صياغته ، فلا يدل على ثنائية — وحدة ، اي على شخصين في واحد ، ولكنه سيعني منذ الآن شخصين اثنين ، ويصير مماثلا للمثنيات القديمة ويبين لنا انها ربما كانت بقايا تدلنا على تصورات زالت من الذهن.

ونتيجة هذا التميز الفردي ان الواقع البشري الذي يتفـرد يمتص كل الواقع البشري الذي صورناه بخطوط تربط بـين عنصري الميـدان المجتمعي — الاسطوري الذي يختلط فيه الخال وابن اخته والاب وابنه الخ.

ولا يبقى الشخص اذن منتشرا ، انه يتخلص اخيرا مـن الميـدان المجتمعي — الاسطوري الذي كان محبوسا فيه ، ولا يبقى الجسد غطاء

---

(1) يقول (أ ميتي) لقد سألت المخبرين الشيوخ تلامذة « لينارت » و Boesoou عن هذه الكلمة فلم يفسرها اي واحد كما فسرها (لينارت)، فقد فهم البعض منها الزيادة في قيمة الجسد ، لان الجسد كـان قبـل المسيحية عاريا ولا يحترم احتراما خاصا بل ويوكل ان اقتضى الحال ، اما الآن فقد صار يغطى ويحترم الخ ، وفهم البعض الآخر من ذلك كل ما هو مبتذل وموضوع للاحتقار والثروات المادية والمعمرين وماشيتهم التي فتكت بمزروعات الكاناك . لقد ادخل الدين الجديد الجسد في نسق مـن القيم الاخلاقية الجديدة التي لم يكن داخلا فيها :
P. Métais, (1961), pp. 63-64

مجتمعيا قديما يختنق تحته الشخص ، وتتلاشى الشخصية المجتمعية بعد ان لم يبق لها دور ، ويتحدد نطاق الشخص فى الانسان ذاته ، ويستقر اخيرا هذا الانا الذى رأيناه يهيم فى كل مكان بعيدا عن الجسد :

عندى جسد ، وفى آن واحد يدرك الكاناكى استقلال وجوده الجسدى ، ويغنى لغته اذ يفرغ محتوى المفهوم الجديد ، مفهوم الجسد ، فى لفظة قديمة هى Karo (1)

وفى نحو الوقت الذى لخص فيه الشيخ Boesoou كما رأينا تجربته الخاصة وعمم بصراحة ووضوح نتيجتها كان (دركايم) Durkheim قد وصل بالطرق السوسيولوجية وبنظراته العميقة الى نتيجة مماثلة فلاحظ بحدسه انه « لا بد من عامل للتفرد ، والجسد هو الذى يلعب هذا الدور » *

ان هذا اللقاء من وراء جهات متقابلة من الارض بين تفكير الفيلسوف وملاحظة الكاناكى عجيب جدا فلا يمكن اغفاله ، انه يمنع كل جدال فى جوهر مسألة التفرد ، ويبرز كذلك تلاقى ابحاث المدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، اذ نرى ان (ليفى برول) يستخلص فى نهاية بحث طويل فى الذهنية البدائية ، وجود مقولة وجدانية ، وان (مارسل موس) يستنتج ، كثمرة لجهوده الغراء ، وجود مقولة الشخص ، اى « الانا » وهى الشكل الاساسى للتفكير والعمل ** وكل هذا النتاج

---

(1) ارجع الى (ف 2 ، ق 4)

* Durkheim, Formes élémentaires de la vie religieuse, 1, Edit. 1912, p. 386

(بعد ان يتحدث (دركايم) عن الروح الجماعية التى تشكل كذلك فى نظره جوهر الارواح الفردية يبين انه لا بد ، لكى توجد شخصيات منفصلة ، من تدخل عنصر آخر يجزىء هذا المبدأ ويفرقه ، اى لا بد من عامل للتفرد وهو الجسد) .

** Marcel Mauss, Une catégorie de l'esprit humain, la notion de Personne celle de moi « Royal Anthopological Isntitute » Vol. LXVIII, 1938.

(انظر هذا البحث ايضا فى : M. Mauss, (1966)

ويبين فيه (موس) تطور مفهوم الشخص من القناع والدور المسرحى والمجتمعى الى ان وصل فى الاخير الى الشكل الاساسى المذكور (انظر المدخل ق 4 — ج — 9))

السوسيولوجي يعطى ، فى النهاية ، لحدس (دركايم) مغزاه ، وهـو حدسه لدور الجسد فى تكون الشخص .

التـفـكـك

غير انه لا يكفى ان يحطم اطار لكى يتخلص الشخص ، فالتفـرد ليس بالميز الجوهرى للشخص ، لانه قد يؤدى به على العكس الى تفكك لا مرد له ، ويجب ان نعرف هذا الاخفاق المحتمـل لنفهم جيـدا دلالـة التفـرد ذاتهـا .

وينبغـى لتوضيـح ذلك ان ننظـر الى مصـير تساو Parité ميلانيزى هام ، هو مثلا : duaéri ، اى كنه الجد والحفيد (1) فالعلاقة بين هذين هى اول علاقة عائلية نرى فيها ان الوجدان الذى ليس له اى سند فيزيائى واضح يرتكز نوعا ما على العقل ويحييه ، انها اول حركـة وجدانية ليس لها اساس عضوى ، وهى البذرة الاولى لعلاقة ستدرك من خلال التفكير الاسطورى ، وتزداد اتضاحا بعد الموت فى تأليه الجد ، فهناك اذن اتحاد Communion اسطورى يبقى هذين الرجلين احدهما قرب الآخر ، ويدل عليه المجتمع بصيغة المثنى ، ان الجد والحفيد اللذين هما فى وضع متبادل وكل واحد منهما مماثل للآخر يشاركـان فى شخص واحد منتشر فيهما ، وذلك داخل ميدان مجتمعى — اسطـورى محـدد تحـديـدا كبيرا .

ولكن عددا من الظروف المتوالية يغير تكون الحفيد ، فيختل سلوكه ولغته ، ويصبح ، كأمثاله الذين تربوا فى المدارس ، شخصية مجتمعية مختلفة ، ويغير دوره دون ان يشعر ، ويستبدل بغطائه المجتمعى القديم غطاء مستعارا ، وينسى ما تعلمه من لغة فيستعمل عدد اثنين ويقول : Karu kamo ، اى رجلان مع انه ينبغى استخدام dui التـى تـدل على رجلين بينهمـا علاقـة ، وهى صيغة قياسية ولكنها تبدو له مهملة واذا كان ترجمانا للحكومة صار عاجزا عن ترجمة المثنيات ، ويؤديه عدم تدقيقه الى الوقوع فى اسوأ الاخطاء . ويكون مثل كلامه ، فى عدم رونقه وفقدانه للطابع الشخصى ، كمثل مواقفه فى عدم تناسقها ، ويتداعى عنده

---

(1) ارجع الى (ف 3 ق 4 و ف 7 ق 3) .

الاحترام المجتمعي ، فيفقد في آن واحد لغته وشخصيته وروحه المجتمعية ويتـم تفككــه .

لقد انهار الشخص قبل ان يظهر للوجود اثناء عملية التفرد الطائشة.

وتتحطم ، في هذا الانحلال الــذى يصيب الميــدان المجتمعــى — الاسطورى ، عناصر جوهرية في بنيته . والعنصر المجتمعي ابــرز هــذه العناصر المحطمة المتناثرة ، لان التفكك الذى عاناه الشاب المذكور اعلاه سيعانيه كذلك سائر افراد جيله ، انه يشارك كذلك مع رفاقه في ميدان مجتمعي — اسطورى آخر ، اى انه يشارك من الوجهة العملية في بطن * له حقوق وامتيازات وواجبات خاصة ، وتصل هذه العلاقات الى اوجها في اللحظة التى تجرى فيها الرقصات الايمائية التى تمجد وفاءهم للعشيرة.

الا انه عند ما تتحطم العلاقة الاسطورية التى تربط بالجد تتزعزع كذلك العلاقة التى تجمع البطون ، ويفقد الاحفاد المتجمعون في هذه البطون علة وجودهم ،ويصبحون بعد ان فقدوا دورهم جمهورا لا شكل له ،ولا تبقى جماعتهم كما كانت قبل انفصام الرباط الاسطورى الذى كان يجمعهم . فقد كانت جماعة مجتمع وصارت جماعة جمهور ، ذلك ان الميدان المجتمعي — الاسطورى قطعة من ميدان المجتمع وخلية في نسيجه حسب مخطط الشكل رقم 9 . وهذه الخلية لا توجد في الجمهور ، فالجمهور بافراده الغفل تلحقه العدوى الوجدانية بدافع خارجى ، انه جماعات متفرقة ، ولا يعطى بسبب تشتته الا وحدات اغفــال .

وتلك عاقبة انحلال المجتمع . وسبب هــذه المصيبــة المــواقف غير المجتمعية التى يتخذها افراده ، هؤلاء الافراد الذين هم كذلك الضحايــا الاولى لتفرد غير ناجح .

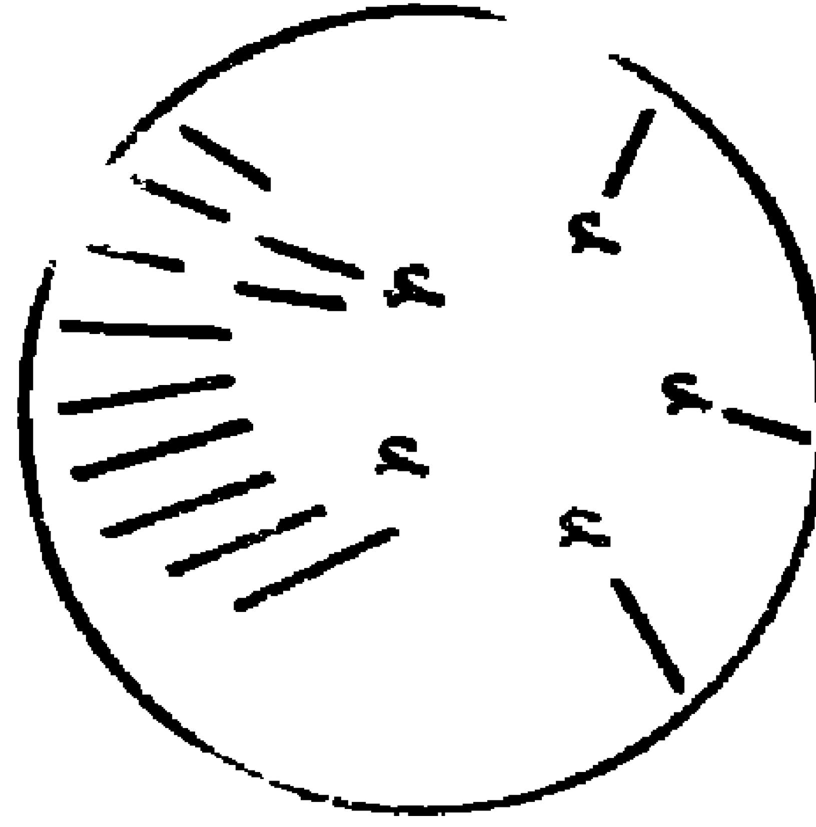
وهذا مخطط يبين مركز الفرد ، ومنه يتضح لنا الى اى حد يهجر افراد المجتمع كل ما كان يبدو لهم حملا ثقيلا من علاقة وواقــع بشرى في نفس الوقت الذى يتخلصون فيه من الميدان المجتمعي — الاسطورى ويثبتــون

---

* في القرابة التصنيفية parenté classificatoire نجد ان افــراد الجيل الصغير من ابناء الاعمام والاخوال اللح Germain يعد بعضهم البعض اخوة ، وينقسمون الى جماعتين يمكن الزواج بينهما ، وتسمى كل واحدة منهما بطنا Fraternité

(وابناء الاعمام او الاخوال اللح هم الذين يعدون من الدرجة الاولى تمييزا لهم عن احفاد الاعمام والاخوال ، وانظر الملحق الخامس) .

ذواتهم خارجه (شكل 14) وهكـذا ينعزلـون ببنيـة شخصيتهم التـى



(شكـل 14)
يتخلص من الميدان المجتمعى — الاسطورى ويثبت
ذاتـه على حـدة

لم يبق لها دور ، اى باجسادهم . لقد حرموا من العلاقات التـى كـانت تساندهم نفسانيا (1) ومـن الواقـع البشرى الذى كانت فيـه كرامتهم فصاروا الى هذه الحال ، حال الفرد الوحيد غير المجتمعى ، وسينمو كل واحد منهم كما ينمو الكائن المبتور (2) .

وامام هذه الكارثة البشرية قام المربون من المستعمريـن يحتجـون ويطالبون بأن لا ينتزع الاهلى من موطنه ، وان لا يترك فولكلوره للضياع ، بل وان يلقن له هذا الفولكلور وان تحفظ له الادارة كل ما يمكن ان يبقـى على صبغة البلد ، وهذه فكرة نبيلة فى صميمها . ولكن ، ليس من السهل ابدا ان يعاد البناء بالانقاض ، ولن نستطيع ، ولو بأحسن الخطبالاثنولوجية فى المدارس ، ان نقوم مقام آباء الاهلى وطوطمه وآلهته ، اى كل ما كان يشكل الواقع البشرى الذى كان الاهلى منغمرا فيه قبل تفرده ، واقرب من ذلك الى الحكمة ان نعمل لتفادى اخفاق التفرد بمراعاتنا لمـا تكشف عنه تلك الترددات عند الميلانيزى ، ونحن نعلم ان الميلانيزى ، عنـد مـا تضعف حيويته ، يترك زى المتحضر ليعود الى طواطمـه ، الا اذا زالت من نفسه كل ثقة بهذه الطواطم فيقع حينئذ فى حيرة تعده لتلقى اى سنـد آخر ، وتلك ولا ريب هى الحال التى يوجد عليها عدد من سكان الجـزر

---

(1) انظـر (ف 9 ق 12) .
(2) انظر نهاية الفصل الخامس .

عند ما يكونون متهيئين لتقبل ديانة جديدة .

بنيــة الشخص

ان بنية الشخص الميلانيزى تتخلص من منظر انحلالــه ومــن تفكك الميادين المجتمعية الاسطورية ، وهذه البنية غير عملية التفرد ، فهى متألفة من عنصرين : عنصر يمكن عزله بالتفرد ، وعنصر لا يمكن عزله به ، ويبقى « غيرا » ويشمل كل الواقع البشرى ، هذا الواقع المتكون من المشاركات والروح المجتمعية والاتحاد وغير ذلك من القيم ، وكلهــا قيــم شخصيــة غير ملمـــوســـة .

وينتزع العنصر الاول من الزمان الاسطورى ويعــاد الى الحاضر ، فيكشف عندئذ للشخص ، جزئيا عن ذاته ، وهذا العنصر هو الجسد المنعزل (شكل 14) غير المجتمعى والغنى بامكانيات القوة .

وقد يلقى التفرد الطائش بالمرء خارج الميدان الذىيوجد فيه هذا الواقع البشرى ، وبما ان الشخص الذى ما يزال مغمورا فى الشخصية المجتمعية كثير المشاركات فان الانفصال عن الواقع البشرى ومشاركاته يحطمه .

ولكن التفرد اذا تم كما ينبغى قضى على التفكير الاسطورى وادى الى التفريق بين مختلف المشاركات ولا يبقى منها الا ما يهم الشخص ، ولا تنقطع تماما صلة الشخص بالواقع البشرى الذى احتفظت به التقاليد .

وهذه اول مراقبة للوجدان تصدر من الشخص الذى يجعل العقــل فى خدمته . وتستقطبالمشاركات المجتمعية والوجدانية والجمالية والدينية كلها فى العنصر الثانى الذى هو « الغير » . فلا يمكنان يدرك الا عنطريق علاقته ، وتحدد هذه العلاقة بأنها صلة اتحادية ، اى صلة شخصية تحفظ ما بين الشخص والشخص من مشاركة ، وهى بالتدقيق الواقع البشرى.

وربما فضل بعض السوسيولوجيين عبارة الواقع المجتمعــى على عبارة الواقع البشرى ، الا ان ذلك يكون خطأ ، فالميلانيزى المتطور الذى خاب امله فى الحياة وعاد الى وسطه المجتمعى وطواطمه وآلهته يكتشف احيانا ان هؤلاء قد انقضى عهدهم ولم تبق لهم اية فاعلية ، فهو اذن وحدة مجتمعية لم تجد مجتمعها ، وبما انه عاجز عن تجديد مجتمعه فانه لا يبحث عن مجتمع آخر ولكن عن سند اسطورى ، اى واقع بشرى يعرف فيه ذاته، هذه الذات التــى ليست ذاتــه المجتمعيــة القديمــة ، ففــى تسميــة هذا الواقع بالمجتمعى مبالغة فى تحديد نطاق هذا الواقع الذى يتجــاوز الانسان ويقويه بأكمله .

ويظهر الشخص ما بين هذين العنصرين من علاقة ، ويثبت ذاته بين هذين القطبين ، قطب التفرد وقطب الواقع البشرى الـــذى تصدر عنـــه المشاركات ، انه هذه العلاقة الاتحادية ذاتها بعد ان تدخل للزمان وتتفرد، ويحفظ فى ذاته وحدة هذين العنصرين ، عنصرى التفرد والاتحاد .

ونرى ، ابتداء من هذه اللحظة التى يستخلص فيها هذان العنصران ويشارك احدهما فى الآخر ، ان الشخصية المجتمعية ذات الذهنيةالاسطورية تتلاشى وتتغير اللغة ، فلا يبقى الاثنان ككنه ولكن يصبحان مجموعة ، ولا يعود الكاناكى يخلط فى حديثه بين المتكلم والغائب (1) ويقول (انا) ويقصد به (واحدا) ، انه يصبح قادرا على التفريق بين انا وانت ، اى يفرق بين الاشخاص ، ويستمر اكتشافه للعالم ، لان الشخص بخلاف الفـــرد قادر على ان يغتنى بتمثله لعناصر خارجية تمثلا يكاد يكون غير محدود ،انه يحيى بالعناصر التى يتشربها ، وتلك فائدة الاتحـــاد . ان الشخص قـــادر على الازدهار ، ونحن نكتشف عن طريقه ان الانسان ليس مجموعة ، فالمجموعة ما هى الا جملة من العناصر المحددة والمتناهية . اما الانسان فهـــو ، فى الشخص ، اكتمـــال .

ولا ريب ان هذا ما يحس به الميلانيزى بعد ان يقطع مراحل التفرد ويجد ان كلمـــة (كامو) Kamo لم تعد تكفيه ، فيوضح عند مـــا يثبت ذاتـــه ويقـــول :

Go do Kamo

انـــى شخص حقيقـــى (1)

---

(1) انظر نهاية المقدمة . ويرى (ميتى) ان التفريق بين الكائنـــات البشرية والكائنات الاسطورية سابق عند الكاناك على الاحتكاك بالاستعمار وتدل على ذلك بعض اساطيرهـــم التى يوردهـــا (لينـــارت) فى كتـــابه (1932) انظـــر : P. Métais, (1961), p. 64

الفصل الثانى عشر

الاسطـــــورة (1)

ان الذى مكن من ظهور الشخص عند الميلانيزيين هو التفرد الـذى تطابق مع التحرر من التفكير الاسطورى ، ولكن الشخص يلجأ فيما يبدو الى طرق اسطورية ليستند اليها فى الواقع البشرى . فهنـاك اذن رفض من جهة ولجوء من جهة اخرى ، ويظهر فى ذلك بعض التناقض الذى يحتاج الى بحث .

لقد تبين لنا ان التفرد ملىء بالاخطار على الكاناكى ، فهو يظن عند ما يكتشف العالم ان العالم له ، وينتشى بأنواع جديدة من الفجور . كهؤلاء الاهليين العاملين بالمزارع والذين ينعتهم المعمـرون بأنهم (مزملحـون) désalés ، ويلقبونهم غالبا باسم (المضاء) dégourdi وكهـؤلاء الاطفال الذين يرسلون الى المدارس التى لا تقبـل فيهـا الا الفرنسيـة ويضجرون الشيوخ بعدم رعايتهم للسلوك المجتمعى والاحترام اللازم (2).

ان التفرد لا يملى اى سلوك . ومن بين الذين ذاقوا نعمة التفـرد التى تتطابق مع التحرر من التفكير الاسطورى نجـد ان اولئـك المضائين dégourdis نفايات ، وان هؤلاء الاطفال ضحايا .

ان التفرد اكتمال لعمل ذهنى بطئ ، فالكاناكى منغمر فى التشبه بالعـالم Cosmomorphisme ولا يميز ذاته من العالم ، ويتحد باليام . ويجـره اول تقطع فى هذا التصور الاسطورى الى تخليص العالم التناسلى (3) . ومن تقطيع الى تقطيع يكون قد جزأ العالم ليعرفه ، ويبقى عليه ان يقـوم بتقطيع اخير هو الذى ينفصل فيه بذاته عن العالم ويتحـدد بجسده ، ولا يوجد فى تاريخه ما يدل على انـه قـام ، من ذاتـه ، بهـذا الانشطـار dichotomie فقد كان لا بد من الاصطدام بثقافات او ديانات جديدة او بالاستعمار او بالمبشرين ليصل خلال مرحلة التفرد الى المنحدر الذى تتفتح فيه طرق التفكير العقلى .

---

(1) ارجع الى المدخل (ق 7 — 10 ، 11 و ق 8) .

(2) انظر نهاية الفصل التاسع .

(3) انظـر (ف 5 ق 3) .

فهل يعنى ذلك ان الاساطير انتهى دورها ، وان التفكير بدأ منذ الآن يرتكز على عقلانية دائمة ؟ لو تصورنا مثل هذا التقدم لنسينا هؤلاء الناس الذين شرحنا بأفعالهم كل ما ذكرناه فى الصفحات السالفة .

مثـــل Tabi الذى لم يجهز على القرش الذى قفز الى قاربه ، لانه وجد جده فى نظرة القرش بعينه الحمراء (1) .

و Jopaipi الذى يعالج بالدواء الذى انتزعه من جده المتوفى بعد ان تواجد عند النصب (2) .

وهذه الام من اهل Peina التى تخرج من سلتها فيرانا بيضاء خفية وتناديها بحنان وتداعبها ، وذلك من طقوس الاتحـــاد Communion وفيه تجديد للعهد بالطوطم (3) .

وهؤلاء الجدات اللواتى يبتهجن معتزات بما ولدن ، ويبلن من ثقبة السقف على ابناء اخواتهن ليباركتهم (4) .

وكـــذلك Kai ، هـــذه الفتاة التى اطلقت اسمها على عجل عند ولادته ، ولما خصى الثور الصغير Kai بعد ذلك بثلاث سنوات انفجرت بالبكاء ، وبقيت تبكى مدة طويلة بعد ما عاد الثور الى مرتعه ونسى مـــا جرى له ، ومكثت يومين حزينة . لقد كانت تعانى ما اصاب هذه البهيمة مـــن اهـــانـــة .

والمراة التى من اهل Acoma وقيل عنها ان الطوطم الذى كان ينخر جسمها قد غلبها مع انها ماتت من اصابة عمت جسمها ، ومات طفلهـــا فى احشـــائهـــا .

وهذا الرجل الذى من عشيرة Misikoeo وحمل برفـــق عظايـــة سقطت من نارجيلة واعادها الى جذعها معتذرا لها اقوى اعتذار ومشجعا

---

(1) انظـــر (ف 3 ق 2) .

(2) انظـــر (ف 11 ق 3) .

(3) لم يسبق له ذكر هذه المراة .

(4) هن خالات الطفل كما سبق فى (ف 8 ق 4) وهن بمثابـــة الام حسب القرابة التصنيفية (انظر الملحق الخامس) « ان الطواطم جميعاً حاضرون فى البول البشرى ، ولذا سمى المطريول الالهة ، وهذا ما يفسر ايضا فرح الجدات بما ولدن » . M. L., (1947)a, p. 113

اشد التشجيع ، ليطيب خاطر الطوطم الذى ربما تألم ، فى صورة تلك العظـــايـــة ، مـــن سقطتــه .

وكل هذه العشائر العديدة التى لقبت بأسماء طيــور او حيــوانات طوطمية او غير طوطمية ولا تذكر بين الناس الا تحت ستار هذه الشخصيات فلا نعرف احيانا عند ما نتتبع احاديثهم هل نحن فى الخيال ام فى الواقع .

ان الاسطورة دائما على سطح حياتهم اليومية . واذا لم يستطيعوا حكايتها فهم يعيشونها ، وتملى عليهم عددا من احاديثهم ، ولا ريب انــه يعسر ادراكها لانها غير صافية ، ولان الوقائع التى تتضمنهـــا لم تتخلص اصلا من المجموع الذى تلتصق به ، ان اللغة الاسطورية غير واضحة اذا لم نكن نعرف شيئا عن الاسطورة العميقة التى اوحت بهذه اللغة ، انها تعبر بصور سريعة جدا ، وليس فيها من الجمل الموجزة المكتنزة التى نجدها فى لغات اخرى حيث الاحاديث مرصعة بالامثال . فليس فيها سوى بعض الصور التى تذكر بتجربة مكتسبة اكثر مما تذكــر بحكمـــة مستخلصـــة ومصاغة ، ولنشر هنا الى دم السلحفاة (ص 91) وارتعاش الكاناكـــى لانقصاف ورقة التين التى تحت قدميه (1) الخ . ان المثل مخلف بقى مـــن الآداب التى فقدت الصبغة الدينية ، وليس فى الادب السماعى الميلانيزى اى واحد من هذه الجمل الجامعة التى يطبعها جدل عتيق ، وانما هنالك عالم فياض يتبادل فيه الناس والحيوانات والنباتات بعضهم مع بعض دون تحديد ودون تفريق ، كهؤلاء الكاناك الذين رأوا كلبا ، وكان حيوانا جديدا عليهم ، فأهدوا اليه يامات كما تهدى الى الرئيس ، او كالفلاحين المتعلمين عندى اذ جلسوا ينتظرون السادة البقر الى ان يكون لهم قلب (ص 124) .

ولا يوجد اذن تعاقب بين فترة اسطورية وعهد عقلانى جديد ، كمـــا لا يوجد تعاقب بين حالة الشخصية المجتمعية وحالة الشخص ، فكل هذه المظاهر وكل هذه الاحوال متشابكة اول الامر وذائبة ومختلطة وغير متميزة ومن ميدان التقدير . وان ابطال المغارات المذكورة ذات الشكل الاسطورى، هم من الاجيال الثلاثة التى تقع فى ملتقى العصور القديمة والعهد الحديث، وقد رأينا سلوكهم بتغير ببطء وتظهر عناصر ثابتة جديدة ، وهكذا تصبــح الذهنية اكثر عقلانية وترسخ الشخصية ، ولكنا لو قلنا اكثر من ذلك عـــن

---

(1) انظـــر (ف 6 ق 2) .

تصدع التفكير الاسطورى ، هذا التصدع الذى مكن من التفرد ، لا يتعدنا عن السير البطىء الذى يسير به التفكير الميلانيزى .

تقهقــر التفكير الاسطورى

ان تقهقر التفكير الاسطورى سريع عند ما يأتى التجــريب ليثبت ان النظر الى العالم نظرة اسطورية عبث . فقد اثبتت الملاحظة المستمرة انه لا علاقة بين الانقليس واليعسوب ، وان كان الكاناك يعتبرون اليعسوب اما للانقليس ، لان هذا الاخير يوجد عند سيقان الاسل الــذى تقــع على رؤوسه اليعاسيب (1) .

وقد اثبت تشريح احد الكلابلتلامذتى ان المرىء وقصبةالرئة لا يختص احدهما بالجوامد والآخر بالسوائل بالرغم مما يبدو من ان لكل من الطعام والشراب مخرجا خاصا ، وقوض تفسير الولادة جميع الاساطير المتعلقــة بهذا الميدان ، كما تغيرت طوبونيما البلد بعض الشىء ، فلم يعودوا يطلقون اســم neo اى مكان الاطفال ، على الاماكن التى عرفت بكثرة جينات gènes الاسلاف التى تلقح منها النساء عند مرورهن بهذه الاماكن (2).

ومن سوء الفهم ان نعتبر ان كل واحد من هذه الامثلة يطابق اسطورة معينة ، ولكنا لا نستطيع ان نضع حدا دقيقا بين الملاحظة التى تجعل بين الانقليس واليعسوب علاقة ، والملاحظة التى تجعل بين الارض القاحلــة والحمل علاقة . فكلاهما صادر عن طريقة واحدة فى الاحاطة بواقع لا يمكن ادراكه فى عبارة مصاغة ، وتملى هذه الطريقة السلوك الذى لا تمتهــن بموجبه هذه البقعة ، ولا يقتل هذا اليعسوب لان قتله يضر بالصيد فى البحر، وقد يبدو لنا ان هناك احيانا تفكيرا عليا ، ولكنا نلاحظ عند البحث ان هناك على الاخص نظرة اسطورية (3) .

واذا تأخر التجريب بقيت النظرة الاسطورية ، فقد بقى Boesoou يعتقد ، فى نفس الوقت الذى اكتشف فيه جسده ، ان عذرة المحتضر قشرة تتوقف عليها حياته (انظر ما سبق ص 113) فلم يزل مقتنعا بوحدة الليف البشرى والليف النباتى .

---

(1) ارجع الى (ف 5 ق 4) .
(2) انظــر (ف 5 ق 3 و ف 7 ق 2) .
(3) ارجع الى نهاية الفصل الثالث .

وقد يحدث عند ما يكون التجريب غير كاف ان تبقى النظرة الاسطورية بينما يتغير تفصيل محتواها ويبدو عقليا .

وهكذا يتقبل التلاميذ عن طواعية ما يتعلمونه عن المكروبات ومتطلبات التطهير . ذلك انه لا يوجد فى اذهانهم فرق جوهرى بين المكـــروب الخفى المسبب للمرض وبين الطوطم الذى ينتقم من المذنب ويسلط عليه الاسقام او الحمق ، فالتطهير يتطلب عملا مدققا لا يختلف فى الظاهر عن سلوك ادنى الكاناك عند ما يصيبه العطش فينحنى على عين الماء ويحرك حافة يده قبل ان يشرب ويذهب بها ويجىء فوق سطح الماء الزلال . فما يدرينا انه لم تبق فوق هذا الماء الساكن اية رائحة طوطمية ؟ انه يبعـــد بظهـــر يـــده كـــل هذه الاخطار ، ومن هنا جاءت كل هذه الاحتياطات (1) .

وبعد مدة المدرسة لا يتحدث الكاناكى عن الطـــوطم ولكـــن عـــن المكروبات ، اى الحيوانات الصغيرة او الطفيليات ، وهى من الخفاء بمثابة الطوطم القديم ، ويركز اول الامر كل ما تعلمه من مبـــادىء الطب فيمـــا للطوطم من اطر اسطورية قديمة مهجورة .

وتتبين لنا حينئذ فائده هذه القوالب العتيقة التى يفرغ فيها الكاناك ذكريات دروسهم وهم فى حال حمية اسطورية . وعند ما يصبح التجريب ممكنا تتضح لهم الاشياء المكتسبة اتضاحا جديدا ، ويتم ادراكها ومعرفتها، فالطوطم لا يتلون تحت المكروسكوب ، ولكن العصية .

وتعقل بنفس الطريقة معارف جديدة اكثر بساطة ولكنها ضرورية ، فقد كانت زوجتى اثناء درس فى الجغرافيا تبين فى خريطة مكان قناة السويس والقدس الخ . فوقفت تلميذة فجأة وقالت :

ــ القدس ؟ هل هو موجود ؟

ولم يكن سؤالها يعبر فقط عن دهشتها وهى ترى التاريـــخ المقدس يخرج من ميدانه الاسطورى الذى تلقته فيه ، فهو يعبـــر عـــن اكتشاف لا شعورى ولكنه جوهرى .

---

(1) « عند ما ينحنى الكاناكى على عين ماء يسكنها (جومـــاوى) Gomawe الذى يجتذب اليه الناس ويغرقهم ، فانه يحـــرك يـــده على سطح الماء كأنه يريد ان يزيل منه سائر الاكدار ... انه يزيل من ذهنه جميع المظاهر التى يمكن ان يظهر بها Gomawe الذى يطفو على سطح الماء » وانظر كذلك بداية الفصل الاول . M. L., (1930), pp. 193-194

ان درس الجغرافيا ، وهو الذى ينطلق تدريجا من النهر والجبل المحليين الى الآفاق البعيدة ، قد مرن تفكير الشباب الكاناك ووسع مكانهم، وبدون هذا العمل التدريجى لا يفرق الفكر بين المتعارف والخارق للعادة ، وبين التاريخى والحالى ، وبين الاسطورى والواقعى ، ولم يختلف عن ذلك تصرف ميلانيزيى (بوكا) Buka من جزر (سالومون) نحو سفينة (سيدنى) . وربما لو كان ابناءهم فى المدرسة لسال احدهم قائلاً كذلك :

— سيدنى ؟ هل هى موجودة ؟ *

ان اتساع النظرة الى المكان يبعد اذن حدود الاسطورة .

تقهقر الاسطورة
و « الاثيكا » الطوطمية

يرتكز مجهود الميلانيزى بأكمله على نظرة اسطورية تملى عليه سلوكه نحو ما يحس به من سيال Influx (1) وما لديه من حدوس .

ان الانفعال امام نبات الارض وعند نجاح الصيد ، والانفعال الغرامى ، والانفعال امام الموت ، اى كل هذا الميدان الانفعالى الذى يفوق الحصر ، يعبر عنه فى الذهن بهذه الاساطير المختلفة التى تشمل الطوطمية بأكملها واساطير الهوى من نوع « الحسناء والحيوان » La Belle et La Bette وكثير غيرها ، وهى اساطير تعاش بكيفيات مختلفة ، وبعضها يحكى ، ولكنها تساهم كلها فى املاء سلوك له علاقة بنظرة الكاناكى الى العالم ، فالكاناكى جزء من هذا العالم ويلعب فيه دوره، وهو شبيه بالساحر الذى يجلب المطر ، وبالشيخ الذى من جزر (سالومون) وتقدم ذكره (ص 217) والذى يعطى للشمس شعاعها بينما ابنه يجعلها اشد توهجا لانه اصغر سنا . ان ثمار الارض وثمار المراة تصدر عن سيال واحد متدفق من الحياة . وفى ميدان الحمل يجل الرجل بتصرفاته الارض كما

---

* لا تختص هذه الحادثة بالميلانيزيين . فقد ذكرنا فيما سبق (ص 164) اكتشاف الملغاشيين سنة 1914 لسيناء كما تظهر من قناة السويس ، وكان ذلك حدثا عظيما ، فقد دخلت به سيناء فى الزمان . وحوالى سنة 1939 سال المبشر (فور) Faure بالطوغو تلامذته عن الدرس الذى اعجبهم اكثر من غيره فقالوا له : درس الجغرافيا ، واندهش لذلك فسالهم عن السبب ، وكان جوابهم « لقد رأينا اين يوجد القدس »

(1) ارجع الى (ف 7 ق 2) .

يجل امراته ، وكل نقص فى حيوية المراة يشهد بخطأ فى تصرفات الزوج ، وكذلك كل نقص فى غلة الارض يفضح نقصا فى الحيلة الزوجية عند اصحاب الحقـــل (1) .

وان هذه العلاقة بين سلوك الانسان ونظام العالم تفسر المسؤوليات الغريبة * التى نجدها عند اقل الازواج تقصيرا فىحق زوجته،فيما انه يجهل دوره كوالـــد ، ويعيش بعيدا عن زوجته اثناء الحمل الى حد انـــه قـــد يذهب ليعيش فى بلد آخر ، فانه فى حال موت زوجته الحامل يلاحقه شبحها ويعد مسؤولا عـــن وفاتهـــا .

وهذه المسؤولية التى يتحملهـــا الزوج فى زواج ليس لـــه اساس بيولوجى معترف به هى الاصل العميق ولا ريب فى كل طقوس (الكوفاد) Couvade

ان الميلانيزى يسقط اذن ذاته فى العالم ولا يميز بين حياته النفسية الخاصة وواقعية هذا العالم ، اى بين انله والعالم ، انه يلعب دورا يكاد يكون كونيا ، وسلوكه مستوحى اذن من هذه الصلة العميقة التى بينه وبين العالم ، انه يصدر عن شبه التزام يعى فيه الانسان ذاته ، ويذكرنا منذ الآن بالاثيكـــا Ethique اذا لم نخرج هذا اللفظ عن معناه الاصلى الذى هـــو éthos اى عـــرف .

الا ان تتهقر الاسطورة يؤدى الى انهيار سائر النظام المستمد منها ، بل يمكننا ان نقيس الحمية الاسطورية لدى كل جماعة ميلانيزيـــة بهـــذا النقص « الاثيكى » . ان بحر المرجان يضم ارخبيلات تسكنها اقوام « متقشفة او خليعة » ، فقد بين (مالينوفسكى) ما فى جزر (تروبرياند) من خلاعة، واثبت (فورتون) Fortune فى مكان غير بعيد من هنا رزانة سكان (دوبو) Dobu (2) وسمت « (مارجريت) Margaret Mead اهـــل « (مـــانـــو)

---

(1) انظـــر (ف 5 ق 3) .

* C F. Bachelard, « l'Aire et les Songes », p. 109
« ان تخيلك لعالم يجعلك مسؤولا عن هذا العالم ، وكل نظريـــة فى العلية نظرية فى المسؤولية وما من امرىء يميل الى التأمـــل الا ويرتجف دائما بعض الارتجاف عند ما يفكر فى قدراته الاولية » .

(2) يشير الى Dr R. Fortune, Sorcerers of Dobu, London, 1932 و (دوبو) من الجزر التابعة لغينيا الجديدة ، انظر كذلك وليام هاولـــز (1965) ص 348 — 349 .

Manu « متزمتى المحيط الهادى » (1) امـــا فى الجنـــوب فان ســكـــان (لويولتى) شبيهون بأهل (تروبرياند) وسكـــان كاليدونيـــا الجديـــدة بأهـــل (دوبـــو) .

التفكير الاسطورى والعقلانيـــة

امام تقهقر الاسطورة وما تمليه من انظمة يوجد شىء واحد هـــو الذى يساعد فيما يبدو على تحرير الفكر ، وهو الانفصـــال بين العـــالم والانسان . وبه يكون اول اتساع لمفهوم المكـــان ، واذا اردنـــا ان نتبـــع الميلانيزى فى هذا التقدم الذى لا يستطيع تفسيره وان نـــراه يصـــل الى العقلانية وجب ان ندنو منه وننظر اليـــه حيث تكـــون لغتـــه بالنسبـــة الينا واضحة محسوسة ، وليكن ذلك ميدان فنه (2) .

ونحن نذكر انه لا يوجد ، فى فن ميلانيزيا الجنوبية ، سوى البعدين الاولين ، وذلك فى النقوش غير البارزة او التماثيل التى تصدر عن ذهنية مماثلة لنظرة الاطفال الذين يظهرون فى رسومهم حيزوم السفينة او الساكن فى المسكن ، والكاناكى يظهر اذن الجوانب الخفية ليتمم بهـــا نموذجـــه ، فيضع فوق كتلة الشعر قرصا واسعا مزخرفا يمثل القفا . وبفعل النظرة الذهنية كذلك او التجريد يدل بواسطة وجه مزدوج (3) على نظرة السلف الدائرية ، وهذه تصميمات هندسية لا يفهمها الا العارفـــون ، فالتماثيـــل الكاليدونية التى توضع بجانبى الابواب يعدها البعض اضلاعا والبعض الآخر طائرا بحريا ، ولكنها اذا عزلت فوق قمة الكوخ عدت عظم الاخطبوط او غيره من الرخويات الطوطمية ، فكل واحد يجد فى هذه الرموز ، كمـــا هو شأن رسوم (الشورنجا) الاسترالية التى هى اشد غموضا ، صورة الاسطورة التى يعرفها ويعيشها ، وذلك يكفيه .

---

(1) (مارجريت ميد) انثولوجية امريكية ولدت سنة 1901 ، قامت بعدة ابحاث فى جزر (ساموا) Samoa وغينيا الجديدة وبـــالى Bali الخ . اما (مانـــو) Manu فمن جزر الاميرالية Amirauté الميلانيزية، انظـــر بالخصـــوص :

M. Mead « From The South Seas », N. y, (1939) ; Mœurs et Sexualité en Océanie, Plon, 1963

(2) ارجع الى بداية الفصل الثانى و (ف 9 ق 6) .

(3) انظـــر (ف 8 ق 2) .

وفى فن الشمال يتغير كل شىء ، اذ يتدخل البعـد الثالث ويظهـر النقش البارز تماما Ronde bosse ، ويتضح معه الموضوع المنحوت ، ويستطيع الفنان بذلك ان يقرب للاذهان هذه الاساطير التى كانت غامضة الى حد الآن ، فهذا زورق شجرى غينى له جؤجؤ يبدو وكأنـه تمساح ، فاذا فحصناه تبين لنا فيه زخرفة تصور الريش ،وعلى خطم التمساح وجه بشرى . فهو اذن فى آن واحد تمساح طائر وانسان . وهذا المجموع منسجم، ويوقظ عددا من الذكريات ، ويبرز لنا هذه المشاركات التى يحـار فيهـا المنطق عند ما يقول الميلانيزى او (البابو) انه من اهل طائر او تمساح او بطل اسطورى . فهذه الكائنات الثلاثة تطابق فى اذهاننا ثلاث نظرات عينية وثلاثة مفاهيم محددة تحديدا جيدا ، وليس بينها علاقة . ولكننا نخطىء اذا وقفنا عند هذه النظرات التى لا تتجاوز الظاهر . فالاهلى يدرك علاقـات بين هذه الشخصيات الثلاث . ولذا يستطيع ان يتحدث فى خطبه عن هـذا او ذاك دون ان يضطرب بينما يتبلبل لذلك منطقنا . ويحس الفنان الاهلى مثل الخطيب بهذه العلاقات التى ليست لها صورة فى العالم الحسى ولا يستطيع الكلام ان يجيد التعبير عنها ، ولكن الفن يجعلهـا واقعيـة . ان النحات عند ما ينحت تمساحا ذا ريش ووجه بشرى يبتدع فى الحقيقـة مجموعة تتجسم فيها هذه العلاقات كلها اكثر مما يبتدع صورة تركيبية . والجميع يعرف ، فى هذا الرأس ، ذلك الكائن الخفى الذى احس بوجوده فى اشكال مختلفة هى شكل الطائر او الجد او العظاية . وهذا الجؤجؤ فى نظر الجميع حى ومبارك .

والذى جعل هذا النتاج المعقد معقولا هو تقنية البعد الثالث الذى اكتسبه الفنان . فبفضله اتخذت النظرة الاسطورية التى كانت تمتـد فى الذهن اول الامر على سطح مستو شكل حجم محسوس . ولا ريب ان يد الفنان كانت اسبق من فكره الى اكتساب البعد الثالث عند ما ابتكـرت تقنيته . ولكن هذا الاكتساب يطابق عند النحـات اول اكتشاف وامتـلاك للمكان ، وهو اساس هذه العقلانية التى ندهش لها فى فنه الغريب

وبهذ الدور الذي تلعبه الابعاد فى الميدان الاستتيكى تتضح لنا اهمية العمق فى تفكير الميلانيزى . اذ لا يمكن ان يكون الا تابعا لمفهوم المكان الذى هو شرط فى مفهوم الزمان . بيد ان التفكير الاسطورى يجرى فى سطح واحد، اى انه يجرى عمليا فى عالم ذى بعيدين اثنين ، وهذا لا يعنى ان الكاناكى يرى العالم ساكنا ومبسوطا ، بل اننا اذا اسقطنا هذا العالم على سطح مستو او على ورقة اعطانا صورة بدون ابعـاد Sans perspectives

والعالم الذى يكون خارج الزمان لانه بدون عمق لا يوجد فيه ماض ولا مستقبل (1) ، وما دام الميلانيزى يجهل العمق فانه لا يستطيع ان يتصور المكان تصورا واضحا ، اى انه لا يستطيع ان يجعل بينه وبين العالم بعدا ولا ان يرتب عددا من السطوح المتوالية او ان يوزعها ، ان عجزه عن ان يضع بينه وبين العالم بعدا فاصلا يجعله لا يعرف هذا العالم الا من خلال نظرة اسطورية .

وما اكثر ما ينسى الناس ما لاحظناه من انعدام هذين المفهومين الاوليين ، مفهومى المكان والزمان عند البدائيين ، ويسعون الى تفسير ذهنية هؤلاء بالاولى تفسيرا سيكولوجيا او فلسفيا ، الا ان هذا العجز المفاهيمى عند الميلانيزيين الذين نلاحظهم حاليا ينقص مع نقصان هذا العجز. وهذا الامر وحده يثبت ما لضعف مفهوم المكان وفقدان مفهوم الزمان من خطورة على الذهن ، وقد كانا كافيين فى الاشكال الاسطورية لحياة الميلانيزيين القديمة .

وترسخ العقلانية عند ما ينبسط مكان كاف لترتيب الاشياء . وبما اننا لا نستطيع ان نبين اللحظة التى اكتسب فيها الفنان تقنية البعد الثالث كاملة ، كذلك لا نستطيع ان نعين اللحظة التى تسربت فيها العقلانية الى تفكير ما يزال اسطوريا ، ولا نستطيع ان نستخلص تعارضات واضحة بل ولا ان نكشف عن ظهور مقياس مثل مقياس مبدأ التناقض . اننا لا نستطيع ان نبين متى تنتهى الذهنية البدائية وتبدأ الذهنية العصرية ، فقد يحدث فى الواقع ان يحتاج الذهن احيانا ، بعد ان تنال العقلانية كل حقوقها، الى ان يستنجد بالاسطورة من جديد . فبينما نحن نتوقع ان تتقهقر الاسطورة دائما امام العقلانية اذا بها تبقى فى اشكال اخرى .

فهل للاسطورة وظيفة لا تستطيع العقلانية ان تقضى عليها ؟ او ان عقلانية الميلانيزيين كهذه المعطيات العلمية التى تعتبر فى البداية ذات ميزة مطلقة ثم سرعان ما تظهر نسبيتها ؟ ليس فى تفكير الميلانيزى ما يستعصى على التحديد اكثر من نقطة التحول التى تؤدى الى هذا او ذاك من هذين الميزين : الاسطورى او العقلانى .

---

(1) انظر القسم الاخير من الفصل السادس .

هناك اذن نقطة توقف فى تقهقر الاسطـورة ، ونتوسم ، فى ذلك ، الانفصال الذى يقع بين ميدان الاسطورة وميدان التفكير العقلى ، وربما وجدنا فرصة لكى نلاحظ شيئا ما سير هذا الانفصال فى درس الجغرافيا الذى اشرنا اليه اعلاه ورأينا فيه اتساع مفهوم المكان عند الشبان الكانالك فلهؤلاء التلاميذ فى الحقيقة ميزة مشتركة هى انهم متنصرون . ويمكن ان نميل بسبب ذلك الى ان نجردهم من كل اصالة ونعدهم نسخا كامدة من نصارى اوربا ، ولكن سيكـون فى ذلك منا بعض التسرع . وان دهشتهم لدروس الجغرافيا تزيل كل وهم فى هذا الموضوع . فقد ادركوا من خلال الاسطورة كل ما كانوا يتعلمونه . وما زالت تجربتهم الدينية تكتسى اذن صبغة اسطورية ، اى ان تفكيرهم الدينى اسطورى .

ويتعلق الامر هنا باكتشافهم ان مكان الحادثة التى تروى لهم يمكن ادراكها فى المكان وبفرحهم بهذا الاكتشاف ، ويمكن تفسير هـذا الفـرح بطرائق مختلفة نستقى منها ثلاثا .

فاما ان « الاسطورة قريبة من التاريخ » كما يقال احيانا لدى عامة الناس عند ما يتحدثون عن تلفيق الاطفال للاحداث .

واما ان هؤلاء الشبان المتنصرين فرحوا عنـد ما رأوا ان عقيـدتهم الجديدة يؤيدها مكان ارضى بواقعيته المحسوسة .

واما انهم اطمأنوا بعض الشىء عند ما وجدوا فى هذا العالم لعقيدتهم نقطـة ارتكـاز .

ان التفسير الاول ، اى عدم التمييز بين الاسطورة والتاريخ يبطـل ما لدهشة اولئك التلاميذ الشبان من فائدة ، فهم لم يعقلوا من القصـة الانجيلية الجانب التاريخى وانما ادركوها من الوجهة الاسطوريـة ، ولا تهمهم انظمة السلوك السلفية بقدر ما يهمهم السلوك الجديد الذى تمليـه هذه الاسطورة . انهم لم يصلوا بعد الى الحياة المسيحية كما اعتدنـا ان نفهمها . ولا ريب انه لا بد ، لكى يصلوا اليها تمـاما ، مـن ان يتصـدع تفكيرهم الاسطورى ويكتسبوا تفكيرا عقليا شيئا ما .

والتفسير الثانى بفرح هؤلاء الاهليين ودهشتهم لانهم وجدوا لعقيدتهم اساسا عينيا تفسير خداع ، فالاهلى الذى ما يزال ايمانه الجديد ضعيفا يمكن ان يحب ، عند ما يرى ان حياة المسيح قد تحدد موقعهـا فى مكـان

جغرافى ، كلا من الجماهير التى احاطت بعيسى التاريخى والجماهير المسيحية الحالية ويحس انه يشارك فيها ، ولكن الجماهير القديمة والحالية كانت تنظر فى الغالب الى المسيح فى صورة بشرية وكما انها لم تميز من قبل ربوبيته عند ما كانت تقف عند مفهوم نصف سحرى ، هو مفهوم (السيد) الذى كانت تلمس رداءه ، كذلك لا تميزها اليوم عند ما تنظر اليه فى صورة بشرية الى حد انها تجعله الحادا منها فى مرتبة بطل ممجد وتحصر دوره فى ذكرى فلسطينية عظيمة (1) .

واما التفسير الثالث فصادر عن الثانى ، وبما انه ادق فهو وحده المفيد فى بحثنا . ان الفتى الميلانيزى يستطيع بعد ان تحدد موقع القدس فى العالم ، لا ان يتصور المسيح فى صورة اقرب الى البشرية ، ولكن ان يحس بأن مركزه هو نفسه قد تحدد بالنسبة لهذه العاصمة . لقد كانت الجغرافية عنده الى حد الآن وصفا لعالم خارج المكان ، كما هو شأن (سيدنى) لدى اهل (سالومون) . الا ان المكان يكتسب هذه المرة بعدا جديدا ، فالتلميذ يحدد من جهة مدينة القدس ومن جهة اخرى جزيرته الاوقيانية . وستلعب كل واحدة من هاتين المنطقتين دورا خاصا بالنسبة اليه ، فستصدر تصرفاته فى الحياة عن هاتين البقعتين اللتين لا تعنيان عنده موقعين جغرافيين فحسب ، ولكن كذلك موطنين مقدسين . ويصبحان علامتين اوليتين فى مكان متسع يدور فيه تفكيره . وسيعرف هذا التفكير ، وهو يزداد عمقا ، تدخل البعد الثالث تدخلا حاسما . اذ لا يبقى تفكيره اسطوريا عند ما يدخله البعد الثالث ، ويندمج الكائن بأكمله فى هذا المكان الذى انفتح له . وبعد هذه الكلمة الانجيلية التى القيت فى قلب المجتمع واعطت للحياة شكلا جديدا يتحكم لاول مرة فى مكان وزمان ينفصلانه عن قدس المسيح ، مكان وزمان قابلين للقياس ويمكن فيهما ظهور العقلانية والدياليكتيك ، ويحدد مركزه فى مكان الحادثة التى هى زمانه الخاص ، وعلى الاقل زمان المسيح التاريخى * . وهكذا يعرف تاريخا هو تاريخ عيسى المسيح . وبالقياس اليه يتابع تاريخه الخاص . ويعيش حقا زمانه الخاص . وتصبح

---

(1) انظر المدخل ص 74 .

* قلنا (على الاقل) لان رجل اللاهوت قد يحتج ويقول ان هناك اتحادا Communion فى المسيح ، وان المسيح فى مستوى الخلود ، وهذا من الوجهة الدينية صحيح ، ولكن دراستنا هنا لا تتجاوز دراسة السلوك الاسطورى .

لديه وسيلة لمراقبة ذاته ، ولامتلاك ذاته ، ولمعرفتها معرفة لا علاقة لهـا بما كان يحاوله من اتحاد ذاتي Identification باليام عند ما كان ملتحما بالعالم التحاما كاد ان يجعله عاجزا عن ادراك المكأن ، انه لم يعد شخصية فى المجتمع ولكنه شخص يعيش فى العالم وله تاريخه الخاص .

ولكن ، لماذا اتسع المكان عند سماع اسم القدس بينما بقيت بدون مفعول اسماء عظيمة كأسماء (سيدنى) و (باريز) و (لندن) ؟ ان اسماء هذه العواصم الكبرى لا تثير اصداء مماثلة فى كيان الميلانيزى ، بينما اسم القدس يحيى على العكس وقع التبشير الذى ربما زعزع مجتمعه أو قضى باستسلامه للعقيدة الجديدة ، انه يتضمن واقعا له اثر فى النفس ، ويتدخل الانفعال حقا فى جميع حركات الفكر . الا ان هناك كيفية للانفعال ، وهى كيفية لا تفرض نفسها فى المظاهر او الافعال التى تحكيها تواريخنا ، ولكن من خلال الاسطوره التى تقع حكايتها من نفس السامع موقعا يجعلها تملى عليه سلوكا مناسبا للاشادة والرضى بهذه الكيفية qualité او الحالة Etat حسب تعبير الميلانيزيين (1) وسواء كان مركز الحادثة التى تثير الانفعال بالقدس او مكة او موسكو او برلين او روما او بينـاريس او باريـز فان كيفية هذا الانفعال قد تكون ايجابية او سلبية ، اى بناءة او هدامة بالنسبة للانسان . وعند ما يريد العقل ان يشرح فى آن واحد الحدث الذى يجرى فى باطن الانسان ومثل هذا الواقع الوجدانى ، فانه لا يستطيع ان يعبـر عن هذا وذاك باللغة العقلية وحدها ، اذ لا بد من التعبير عنها بطـرق اخرى يسميها الفلاسفة بأسماء اخرى ، ولكنها بالنسبة لعقل الميلانيزى طرق اسطورية تسمح بالاحاطة عن طريق الافعال او القول بالواقع او الحادثة المعاشة ، وعند ما يبرز فجاة هـذا الاسم ، مثـل اسم القـدس الذى احتفظ به ذهن الكاناكى فى اطار اسطورى ، ليدل على مكان عينى يتزعزع الفكر للمفاجاة التى احدثها ما بين الاسطورى والواقعى من تباين، ويتسع الفكر بذلك فى مكان كان يجهله من قبل . فكينونة الميلانيزى تعظم عند ما يتسع مكانه ، وعند ما يضع فى المكـان علاماتـه الاولى يشرع فى تسجيل تاريخه ، وهذا التاريخ ليس مجموعة تواريخ الحياة ، ولكنه يبين تحرر الكائن واتساعه فى صوره شخص ، انه القصة التى يحكيها الشعور، بعد ان يقوى ، للشخص عن ذاته او للناس عن انفسهم ، انه قصة دخول

---

(1) ارجع الى الفصل الاول .

واقع بشرى فى الزمان ، وهو من صنع تفكير عقلى يساعد الشخص الذى لم يثبت فى تفرده على ان يكتشف ذاته فى الزمان وان يحيط بها ويعرفها بعض المعرفة . ولن يجد الشخص ذاته الا من خلال تاريخه الخاص .

ذلك ان تاريخه لا ينحصر فى ذاته فحسب ، وانما يجرى بين اسطورتين تتجاوزانه ، يصدر عن احداهما ويرتكز على الاخرى . فتاريخ (المواطن) Citoyen يصدر عن اسطورة الحرية التى املت سلوك آبائه ويرتكز على اسطورة الاخوة العالمية وانتظارها (1) . اما تاريخ الميلانيزى فيصدر عن الاساطير الطوطمية الكبرى ، ويرتكز اما على اسطورة القومية التى تجدد الماضى او على اسطورة حسن النية عند الشعوب الجديدة الممتزجة فى جزره ، وحسب نوع الاساطير التى يرتكز عليها يكون تاريخه تاريخ ثائر او متعاون مجامل ، لقد بدأ تاريخ التلميذ الذى درس الجغرافيا مع اسم القدس الذى كانت له اصداء ذات صلة بالقصة الانجيلية ، اى انه ارتكز على الايمان بمصير القدس الجديدة .

ان عظمة الشخص تأتى من تاريخه ، ولكن ميزة التاريخ تابعة لميزة الاساطير التى ادرك الشخص بواسطتها الحقائق البشرية التى تتجاوز، امام الشخص ووراءه ، زمانه الخاص * .

---

(1) هى قصة (المواطن) الفرنسى بعد الثورة .

* كتب (فان درليو) فى هذا الموضوع افكارا مفيدة وذهب الى حد انه صاغ لفظة جديدة هى mythistoire (اسطور تاريخ) فانظر المرجع السابق صفحات 128 — 211 .

(يقول فان درليو « ان التاريخ يجرى دائما بين اسطورتين هما اسطورة البداية واسطورة النهاية » ثم يوضح بعد ذلك ان للتاريخ بداية ونهاية ، اما الاسطورة فليس لها ذلك . انها تجرى فى الابد ... ويجب ان نتخلى عن الراى التطورى القائل بأن التفكير الاسطورى ترك المجال للتفكير التاريخى ، فالتاريخ لا يستغنى ابدا عن الاسطورة . والتاريخ اذن هو الطريق بين اسطورتين ، اى بين ابدين ... ونلاحظ ان الواقع الابدى الذى تتحدث عنه الاسطورة ينبثق فى التاريخ ويقسمه من طرف لآخر ، وتهيمن الاسطورة على التاريخ بين هذين الابدين ، ويفقد التاريخ المسيحى كذلك كل مغزاه بدون اسطورتى الخلق وخلاص البشر على يد المسيح . وبعد ان يتحدث عن اللحظة التى ينبثق فيها الواقع الالهى فى الواقع التاريخى ويبين ان ذلك ليس نتيجة فلسفية وانما هو امكانية ، هى ما يسميه Mythistoire (اسطور تاريخ) اى ملتقى الاسطورة والتاريخ . ويمكن ان نطلق عليه خيرا من ذلك اسم الرمز . انظر
Van der Leeuw, (1940), pp. 124, 215-216

وهكذا نلاحظ من خلال التاريخ سبب هذا الوضع المتناقض الــذى ارتبط فيه ظهور الشخصية برفض الاسطورة ، ورسوخهــا باللجــوء الى الاسطورة ايضا . لقد اقتضى التفرد الانفصال عن المجموعة الاسطورية التى كان الشخص فيها مختنقا تحت غطاء الشخصية المجتمعية الكثيف . ولكن اللجوء الى اساطير اخرى بقى ضروريا ليستوحــى الشخص منــه تصرفاته ، ويمكن تلخيص سير هاتين الحركتين كما يلى :

رفض الاسطورة ، ادراك البعد الثالث ، انعزال فى العمق ، تخليص المكان بين العالم والانسان ، تفرد ، اكتشاف مقارنات ، العقلانية .

اللجوء الى الاسطورة ، ارتقاء الى مستوى الحقائق البشرية حيث كل شىء مشاركة وعلاقة واتحاد Communion وحياة وامكان ظهــور الشخــص .

تاريخ ، اندماج الشخص فى العالم .

الاسطورة الميلانيزية والاسطورة عند المتحضرين

هل هذا الملخص الذى يبين مراحل تخلص الشخص البدائى خاص كل هذا الخصوص بالعالم الميلانيزى ؟ اولا يمكن ان يصلح كذلك لما يمكن ملاحظته من تطور فى عالمنا المتحضر ذاته ؟

ان التفرد لا يلعب دورا كبيرا فى هذا العالم المتحضر ، لانه يبدأ على وجه العموم فى الصغر بين الوقت الذى يتحدث فيه الطفل بضمير الغائب عند شهره الثامن عشر والوقت الذى ينطق فيه بضمير المتكلم عند الشهر الرابع والعشرين او السادس والثلاثين ، وحوالى السنــة الرابعــة او السادسة نجد ان هذا الفرد الصغير ، الذى لم يصبح مجتمعيا تماما ويقول « لا » ليثبت ذاته ، يلجأ الى لعبة يتخيل فيها انه احدى الشخصيات ويزعم انه حيوان من كلب او طائر او خفاش ، وهذا ما يسمى احتقارا بتلفيق الخيــال affabulation ، ولكن الطفل لا يصنع شيئا فى هذه الســن سوى انه يعرف ذاته فى العالم ، وهو عمل يبدأ فى باطنه ، وتأتى التربية المحافظة على الاساطير فتوجه هذا العمل بأن تقود الطفــل الى احــدى طبقات الاتراب ، مثل طبقة الجراميز او الصقور او غيرها مــن الاسماء الطوطمية الجديدة حيث يتلقى سلوكه عن طريق اسطورى ، ويقطع ، بعد ذلك فى نهاية البلوغ ، فترة يرفض فيها الاسطورة ، وهى فتــرة اثبــات الذات ، وتتطابق مع انتهاء التفرد ، ولكنه عند ما يلجــأ بعــد ذلك الى

الاسطورة التى ستملى سلوكه فى الحياة يكون قد امتلك نمطا من المعرفة الوجدانية التى ستلعب دورا عظيما جدا يجهل الناس قدره .

الم تدخل الاسطوره والاسطورى لغة الكبار كذلك ، فعند ما يتحدث احدنا فى لغته المليئة بالمخلفات عن الحديد الذى يتمدد بالحرارة او البحر الذى يهيج ، دون ان نهتم بما تثيره هذه التشخيصات ، او يقول لصديقه مخلصا ، Adieu (استودعك الله) دون ان يهتم بمضمون العبارة ، وعند ما يتحدث العالم ، فى مستوى اعلى ، عن القوة والضرورة — وربما املى علينا الفزيائى اليوم كلمات اخرى ، وماذا يصنع الخطيب عند ما يدعو الى التضحية فى سبيل الوطن او من اجل الحزب او فى سبيل الله ، سوى انه بهذه الكلمات يحيط بواقع بشرى او عالمى او الهى لا نستطيع ادراكه ؟ وهكذا نحيط بهذا الواقع ونمتلكه بعض الامتلاك كما يعزل ويمتلك عطر الازهار بالتقطير من خلال الفحم .

او ليس لفظ الشخص ذاته صيغة وقولا يحيط بحقيقة بشرية بفضلها يتحدد الكائن فينا ويصير ذا روح مجتمعية واستعداد للمشاركات وصاحب سلوك ان احسن توجيهه فتح له سبلا لا نهاية لها نحو كل ضروب الازدهار.

ويتعلق الامر دائما ، فى كل الاساطير الصغيرة او الكبيرة التى تلعب دورا فى الحياة الغربية ، بنوع من الحديث او القصة او المصطلحات او الانفعال التى تتضمن فى معناها حقيقة ليست مجهولة عندنا ، لاننا نحس بها ولكنا لا ندركها كموضوع خالص لحواسنا .

ولا يبدو اى فرق جوهرى بين اسطورة الانسان العصرى واساطير البدائى الميلانيزى . ولكن الانسان العصرى يستطيع التحكم فى اسطورته بالعقلانية . وليس معنى ذلك ان يحللها كما تحلل الاشياء ، ولكن ان يعرف وجودها ودلالتها وان يسمى الحقيقة البشرية التى تحيط بها ، وان يستعملها لغايات مختلفة(اساطير دينية واساطير كبرى سياسية عصرية) فهو يعرف انه يستعمل اسطورة ويدرك بها حقائق خاصة . وهنا يكمن الفرق بينه وبين البدائى .

ان البدائى ، بدون مفهوم المكان وبدون امكان التراجع لاستخلاص ما يمكن ان يتعلمه من منطق التقنية الجسدية او اليدوية ، لا يستطيع ان يتحكم فيما يحسه ، ولذا يبنى علما اسطوريا زائفا ، ولكن طبيعة اخطائه ذاتها تساعدنا على استخلاص معنى الاسطورة الحقيقى ، فنحن نلاحظ فى الحقيقة انه :

عند ما ينظر البدائى الى العالم من زاوية المجتمع توحى اليه نظراته الاسطورية التى يدرك من خلالها الحقائق البشرية او حقائق الحياة بسلوك مجتمعى سليم .

وعند ما ينظر الى العالم فى مجموعه الفيزيائى تدفعه نظراته الاسطورية الى الخلط والضلال والانحطاط .

ومن الجدير بالاعتبار انه استطاع ان ينظم بطبيعته مجتمعا قابلا للحياة عند ما استخدم الاسطورة ليعبر بها عن الحقائق البشرية ، لقد اعطاه النظام الاسطورى القديم نقطة يرتكز عليها وتتيح له عند ما يتموضع الفكر ان ينتقل بكل كرامته البشرية الى مستوى اسطورى جديد ، وهذه الكرامة التى احتفظ بها هى التى نلاقيها حاليا عند ما نعاشره عشرة تعاطف

ولكنه عند ما استخدم الاسطوره بالعكس فى غير محلها انساق الى استعمال القول لا كمظهر لذاته ، وانما كأداة لارادة القوة عنده . لقد جعل للصيغة صفات الوجود الفعلى فصارت تعد مؤثرة بذاتها (1) . وتولد جزء عظيم من سحره عن هذا الانطماس الذى اصاب النظرة الاسطورية، وقد انجر البدائى بتجاهله للاسطورة الى فساد الفكر الخرافى . ومن هذا الفكر الخرافى استمد العالم ، الذى حبس البدائى فيه نفسه ، صورته البائسة . وتلك هى الوحشية التى نلاقيها عند ما ندخل الى قراه .

ان الاسطورة عند ما استخدمت فى دورها الخاص حمت العقل ، وعند ما استخدمت استخداما خاطئا خربته ، وحبست الشخص الى الابد عن ان يتخلص من شخصية المجتمع الاسطورى .

الاسطورة والقول

فى الملخص الذى وضعناه اعلاه للتحرر من التفكير الاسطورى وتخلص الشخص الذى يشرع فى الدخول الى تاريخه الخاص لا توجد حواجز

---

(1) « قد يحدث للشكل ان يفرغ تماما ويبقى زمنا طويلا بعد موت محتواه ، بل انه قد يتجدد تجددا عجيبا ، وان السحر التعاطفى Sympathique الذى يحاكى التواءات الحيات قد ابتدع الزخرف المعرش l'entrelac اذ لا نكاد نشك فى ان اصل هذه العلامة هو الوقاية من المرض ، وقد بقى منه اثر شارات (اسكولاب) Esculape
H. Faucillon, (1955), p. 12

محكمة بين هذه المفاهيم المنفصلة عندنا ، وهى مفاهيم الشخص والعقل والعقلانية والاسطورى ، فهى تشكل مجموعة متداخلة يتكون من تناسقها الكائن فى كمـــالـــه .

ويظهر لنا قدر هذا التناسق اذا نظرنا مثلا الى الميلانيزى فى فتـــرة التحرر من التفكير الاسطورى وظهور العقلانية ، انه يكتسب دفعة واحدة هذه المرونة التى تكون عند من يبتعد عن العالم وينفصل عنه انفصالا كافيا ليشرع فى اكتشافه ويحاول التحكم فيه ، وتلك بداية الحرية الناشئـــة ، ويفسر لنا حماسة التلاميذ عند ما انقشعت عن عقولهم السحب وانكشف لهم جانب جديد من العالم . انها تحمس المعرفة تلعب فيه الحمية والوجدان والاسطورة دورا شبيها بدور التحمس لبديهيات العقلانية ، وهى التـــى تدفع الميلانيزى الى تعلم الابجدية ، ودفعت البولينيزى الى ان يبنى امـــام مدرسته الابتدائية فى تاهيتى رواقا من خشب ، ويجعل فى واجهته هـــذه الكتابة وكأنها رمز الجمال الاسمى :

$$4 = 2 + 2$$

وتدفع كذلك هؤلاء واولئك الى البحث عن ديانـــة تجـــدد الاطـــر الاسطورية القديمة بأن تفرغ فيها محتوى جديدا ، وهكذا نرى الميلانيزى المسيحى يجمع افكار النذر والتفانى والورع والتقديس فى لفظ قـــديم مـــن لغتـــه هـــو Rhewa وهو لفظ يعنى اندماج الكائـــن اندمـــاجا كليا فى الطاعة والاتحاد الطوطمى . ويمكن ان نترجمـــه بكلمـــة « تطـــوطـــم » se totémiser ، ان الاغشية الاسطورية التى استطاع العقل ان يدرك بها الحقائق المسيحية لا تحير الميلانيزى لانه يدرك الحقائق وينظـــر الى الاغشية الاسطورية بوصفها كذلك .

وقد يحدث له فى حماسته ان يدرك حقائق خداعة كما هو الامر عند ما يدعوه الرجل الابيض الى اسطورة الادماج Assimilation فقد تبارى رجل الدرك والرؤساء الاداريون فى الغباوة ليقضوا على الاستتيكا الكاناكية ويسود فن الثكنات العسكرية التافه ، وتحمس احـــد الاهليـــين فأراد ان يترك العرف الجارى فى الزراعة وينتج الذرة بالطريقة الحضارية ، اى بيد عاملة مأجورة ، فأقنع قرابته بأن يصبحوا كالحمالين . وسرعان ما اصطدم بكل المصاعب التى يعانيها رأس المال امـــام البروليتاريـــة فـــذاق مرارة المغـــروريـــن .

ولا تنقص هذه الاحداث العارضة شيئا من قيمة الحماسة عند مـــا يبدو ان الوصول الى المعرفة ممكن بعد العملية التى لاحظناهـــا . ومـــن المفيد ان نستمع الى الميلانيزى وهو يعبر عـــن اعجابـــه بالاكتشافـــات العينيـــة عنـــد مـــا يقـــوم بتشريح يبين لـــه الحقائـــق التشريحيـــة او البيولوجية ،وبالكشوف الروحيةالتى تتضمنها قصة تاريخية او اسطورية، اذ يهتف قائلا :

— No ka do no ، قول هو قول حقا .

ويتبين لنا بهذه الكلمة ان الامر لا يتعلق عنده بشىء مجرد ، ولكن بقول يتجلى فيه الكائن ، ذلك ان العمل المتقن والسلوك والشىء المصنوع والمعادلة الرياضية تجتمع كلها عنده فى كلمة واحدة تـــدل على مصدرهـــا وميـــزتهـــا No xie اى قوله ، فسواء كان الامر امر اكتشاف الذات او تطبيق او تقنية او اسطوريات فان الكل عنده قول ، اى يتجلى الكائن فى هذين المظهرين ، حيث يدرك الموضوع عن طريق اليد والواقع البشرى عن طريق الاسطورة .

ويبقى هذان المظهران ممتزجين فى لفظ no وان تقهقر الاسطورة الذى لاحظناه فى تعثرات الميلانيزى وهو يسير نحو العقلانية ، لا يتطابق فى ذهنه مع اى فكرة انهزام او مركب نقص ، ولكن فقط مع اصلاح لاقوال no واثبات للذات التى ادركت نور كلمة صادقة بعد ان بهرتها فى نهاية مناجاة ذاتية دامت آلاف السنين . ولا يوجد تعارض بين القول العقلـــى والاسطورة ، فهما قولان مستواهما مختلف ، وقد استمر الميلانيزى بعـــد ان وصل الى الذهنية العقلية فى استخدام الاسطورة ، لا ليفسر بها العالم الذى تكشف عنه التجربة الحسية وتفسره العقلانية ، ولكن ليرتكز على الحقائق البشرية التى تدرك من خلال الاسطورة (1) .

وكل هذا قول وكلمة Parole et Verbe وهذه الوحدة الاصليـــة تجعله يحتفظ بذلك الانسجام الذى يدهشنا عند ما نرى الهـــوات التـــى تفصل فى المجتمع الميلانيزى الحالى بين الشخصية المجتمعية العتيقة وبين مطلـــق الشخـــص .

ذهنيـــة اسطوريـــة

يبين لنا تاريخ الميلانيزى ان بنية ذهنيته متركبة من عنصرين ، همـــا

(1) انظر (ف 11 ق 4) .

الاسطورة والعقلانية ، ولا اسبقية لاحدهما على الآخر ، فقــد استخدم الانسان التفكير الاسطورى فى تفسيراته الذهنية الاولى ، ولكن ذلك فى غير احتكاكه بالعالم الحسى من ليل بارد وقاس الخ ، هذا العالم الذى اوحى اليه بلغته . فلا يوجد من اللغات البدائية المعروفة لغة خالية من العقلانية ان العقلانية اصيلة اصالة الاسطورة فى تاريخ التفكــير ، الا ان عنصر العقلانية بعد ان قواه المنطق المستمد من التقنيات يتطلب ، ليستطيع ان يلعب دوره كاملا ، وقتا من التعثر والنضج لم تتطلبه الاسطورة .

وكان من الممكن ان تنمو النظرة الاسطورية الى العالم نموا لا تصل اليه معرفة العالم معرفة عملية . فهذه لا تسير الا بتدرج ، وقد نشأ عــن ذلك تحــول décalage حسب تقدم الذهنيات او تقهقرها ، اى حسب كونها تركت السيطرة لهذا العنصر او ذاك .

ولكن هل يتضمن هذا التحول فرقا اصليا فى البنية بين الذهنيـــة البدائية والذهنية العصرية ؟ اننا لا نستطيع فى الحقيقة ان نعارض احداهما بالاخرى كما لا نستطيع ايضا ان نعارض الشعوب البدائيـــة بالشعـــوب العصرية باعتبارها نماذج لهذه الذهنية او تلك ، فلا يوجد تعاقب او تطور من الاسطورى الى العقلى ، وقد رأينا من قبل ان الشخصية الميلانيزيـــة عند ما تتفكك تضطر الى التلاحم من جديد عند ما تجد مرة اخرى هـــذا العنصر الاسطورى الذى امتهن اثناء تفرد لم تحسن قيادته ، انه ما مـــن ذهنية الا وهى ذات جانب عقلى وجانب اسطورى ، ولكن يمكن ان يتغلب احد هذين على الآخر الى ان يكاد يغطيه تماما .

ان عبارتى الذهنية البدائية والذهنية العصرية خداعتان ، لانهما لا تنطبقان على اى واقع فى العالم * وينبغـــى بالعكس ان نبـــين العنصر

---

* لا يمكن الرجوع الى البدائية ولا تصورها من جديد ، وان جهـــود الادباء والفنانين فى هذا الموضوع خداعة . وقد احب الناس ، فى وقت ما، (جيـــونـــو) Giono لانه استطاع ان يكتب : « انك لست هذه الكتلة الكثيفة من اللحم كما تظن ... ولكنك كلك مسام وخروق ، ومطعون كلك وطاف كشبكة الصياد وكغابة وكشجره ... انك كأوراق الشجر التى يقلبها الريح وتخترقها الشمس ويجرى فيها الهواء ، انها ، وهى المبتلة بالعالم، ليست انت فحسب ، ولكن ، انت فى العالم » .

وشتان ما بين بطل هذه العبارة الذى احس بمشاركة جســـده فى الطبيعة وفعالية الاتحاد بالطبيعة وبقيمة كل هذه الاحساسات الاستتيكية =

البنيوى السائد ، وان نقول ذهنية عقلانية او ذهنية بدائية حسب الجانب المتغلب فيهـــا .

وهذا البيان البسيط الذى لم يكن منه بد ، بعد ان اتصلنا فى هـــذه الصفحات بالميلانيزى ، ووراءه مع ذلك تاريخ ليس هو تاريخ الاسطورة ، ولكن تاريخ الارتباك الذى احس به الاثنولوجيون امام الاسطورة . فلفظ Mythe (الاسطورة) فى الحقيقة لفظ قديم دخل لغتنا بعد ان ضعف معنـــاه وصار له معنـــى الخرافة fable والقصة التى لها صلة بالآلهة. وقد بين (فان جينيب) Van Gennep بعد ذلك ان الاسطورة قصة تفسر مجموعة من الطقوس او تحددها * . وصار من المسلم به اليوم انها تحور ميكانيات المجتمع وتصرفاته المنظمة ، انها تضمن تكرر الافعال والاحداث التى يعد تجددها شرطا فى التوازن المجتمعى والتوازن البشرى . وتعـــاد الحادثة التى احاطت بها الاسطورة ، فى الاصل ، الى قلـــوب السامعين بتلاوتها . فالقصة تؤثر كما تؤثر الطقوس التى تحل Actualise فى نفوس المؤمنين الحادثة الدينية الاولية .

ولكن ، فى نفس الوقت الذى ثبت فيه للاسطورة معنى القصـــة ، بدأت الاثنولوجيا تكشف عن هذه المجتمعات الماثلة للمجتمع الميلانيـــزى

= وبين ان يعطى لسلوكه الاشكال الاسطورية التى يتصرف بها وكأنه شجرة او كما يصنع الكاناكى مع اليامة . فانه ، ولو ابتل بالعالم ، لا يوجد عنده تشبه بالعالم يحدد موقفه العام ، وليس تفكيره هنا اسطوريا ولا بدائيا .

وقد استمدت الاستتيكا هى كذلك من البدائية فى تجديـــد الصيـــغ القديمة ، ولم يكن ذلك فقط فى الموسيقى من اجل اعادة الاسبقية للايقاع ، وانما كان كذلك فى الفن ردا ضد النظام والمنطق الـــذى يضطرنـــا اليـــه استعمال البعد الثالث ، ومجهودا عجيبا لاداء تأثيرات متقاربة بمجموعـــة من الالوان على سطح واحد ، انها طريقة فى النظر الى عالم ذى بعدين اثنين تؤدى فيه الالوان والاضواء نفس الوظيفة التى كانت تطلب من قواعد المنظور والبعد للثالث ، ولكن هذا العمل كله يستلزم تقنية بارعة ، وينتهى الى نتاجات مجردة هى فى آن واحد تمرن ولعب ، وهما جانبان من البحث والسعى نحو الكمال ، ولكنهما لايتضمنان اسطورية ولا بدائية .

* Van Gennep, « La formation des légendes » p. 30

(فان جينيبـــا) اثنولـــوجـــى فـــرنسى (1873 — 1957) ومـــن كتبـــه كـــذلـــك :

« Les rites de passage », Paris 1909 ; « l'état actuel du Totémisme », Leroux, 1930 ; « Masuel du folklor françcis contemporain », Paris 19 46.

والتى يبدو فيها ان الناس والآلهة والطواطم ممتزجون، فوجدت ان العناصر الخرافية التى كانت تعد متروكة للاساطير القديمة . حية هنا عاملة ، ويعتقدها ويعيشها اناس احياء . وقد اطلق على هذه الحالات الجديدة لفظ اسطورى mythique ، ولكنا لا نجد وراء هذا الاسطورى قصة تنطبق على الاسطورة .

ومع ان الاسم والوصف المتعلقين بموضوع واحد يتطابقان فى لغتنا مثلما يتطابق كيميائى وكيمياء وروحانى وروح (1)فقد جرت العادة على اعتبار ان الاسطورى والاسطورة يشذان عن القاعدة ، ولا يطابق احدهما الآخر .

وقد اثار هذا التضارب مصاعب للاثنولوجيين فكان لا بد من ان يتسع معنى الاسطورة ليشمل المفهوم الذى يتضمنه لفظ اسطورى ، او ان يتنازل هذا اللفظ لآخر مقارب له فى المعنى ولكنه اكثر مطابقة للمقصود .

ومن المفيد ان نرى جهود الاثنولوجيين امام هذه الصعوبة التى وجدوها فى التعبير عن الاشياء المتعلقة بالاسطورة ، فقد احسوا بالاسطورة فيما لاحظوه وتبينت لهم آثارها . ولكن ، لم يكن لديهم اى سند من العلوم الانسانية يساعدهم على توضيح ما شاهدوه .

ولهذا حاول (مالينوفسكى) ، متأثرا بما لاحظه من حياة اسطورية فى شمال ميلانيزيا ، ان يوسع مفهوم الاسطورة . فقد انتقد بشدة فى محاضراته باكسفورد * تعريف الاسطورة الكلاسيكى وقال عنه انه يتعلق بأساطير ميتة . فالاسطورة بالنسبة للميلانيزى واقع « معاش » . بل يذهب الى ابعد من ذلك ويقول : « ان الانفعالات التى يحس بها الناس عند ما يسمعون بعض القصص هى نفس الانفعالات التى يحسونها فى الاعراف او القواعد او الطقوس » ، فهناك اذن حمية فى السلوك دون ان تكون هناك حكاية لاية سطورة . ولكن (مالينوفسكى) لم يذهب مع الاسف فى بحثه الى ابعد من ذلك . وانهى محاضراته بحكاية اساطير مختلفة دون ان يستخلص مغزاها ، لقد استشف المسألة وطرحها طرحا جزئيا ، ولكنه

---

(1) فى النص Famélique و Faim

* Malinowski, « Myth in Primitive Psychology »
(نشر هذا المقال فى كتاب مالينوفسكى 1968) .

انجز مع جانب آخر من الملاحظة هو السحر ، لقد الهته فتنة السحر عن الاسطورة فبين لنا مثلا ان (ارجونوت) المحيط الهادى (1) ينفخون فى محارات بحرية عند اقترابهم من احدى الجزر ، ويقصدون بذلك زعزعة الجبل اكثر مما يرمون الى اشعار اهل الساحل بوصولهم فهم يعتقدون ان الاسلاف القاطنين بالجبل ستأخذهم الرجفة لسماع صوت محارتهم ويشملون القادمين برعايتهم ، ان صوت المحاره يستجلب مشاركة الاجيال الاسطورية فى اعمال الاحياء الجليلة .

يقف كل بحار فى مكانه واحدهم يدير المحجنة Gaffe وآخر يذكر التعازيم السحرية ، والجميع يعمل بحمية لانجاح عملية النزول الى البر . ويلح (مالينوفسكى) فى بيان هذه الجزئيات السحرية التى يراعيها كل بحار ، وينعت هذا المشهد بأنه سحرى ، ولكنه عند ما يصنع ذلك يمحو الى الابد ما لعملهم من عمق اسطورى . ان زعزعة الجبل تعنى بالضبط نداء الآلهة . فلا يوجد فاصل بين الجبل والآلهة . وكل النظرة الاسطورية الى هذا العالم متضمنة فى هذا الدعاء الصوتى الموجه للبلد . ان (مالينوفسكى) عند ما تخلى عن هذه النظرة لصالح الطقس السحرى قد وقف عند جزئيات السلوك وغفل عن نظرته الصائبة للاسطورة المعاشة ، وهكذا يختنق الاسطورى تحت الاولية المعطاة للسحرى .

اما (بروس) فقد نظر بالعكس الى الاسطورة نظرة عميقة حقا * لانه يبين ان الاحداث الاصلية تعطى قوتها ونفوذها للاحداث الحالية ، وان اساطير الزونى ليست ميتة ، ولكنها بالعكس ذات مغزى عميق يصفه بأنه دينى (2) .

---

(1) Argonautes انظر ما سبق (ف 6 ق 2) وقد اطلقه (مالينوفسكى) على بحارة جزر تروبرياند والوصف الذى ينقله المؤلف هنا فى كتاب مالينوفسكى : Argonauts Of The Western Pacific. (1922)
كما نقله (فان درليو) فى كتابه (93 — 92 و 70 .(1940), Pr

* Preuss, Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübinger, 1933
Konrad Theodor Preuss) اثنولوجى المانى (1869 — 1938) قاد رحلات اثنولوجية فى المكسيك وكولومبيا . وله دراسات مهمة فى الذهنية البدائية وقد لفت النظر الى الصبغة النموذجية التى للاحداث الاصلية فانظر ما سبق فى (ف 6 ق 3) والمدخل (ق 4 جـ 9) .
وهذا ما يتحدث عنه كذلك (فان درليو) فى (1940), p. 103

(2) Zuni من هنود امريكا الشمالية ، انظر ما تقدم عنهم (ف 5 ق 4).

ويفرق (ليفى برول) ، بما عهد فيه من الوضوح وعظيم الفطنة ، بين الاسطورة الكلاسيكية واسطورة البدائيين تفريقا ليس فيه اى التباس فهو بأسلوبه الصافى الذى يحمل رفيع التقاليد لا يستعمل كلمة دون ان يترك لها معناها الكامل ، ويميز بعناية بين الاسطورة والقصة والتصورات الجماعية التى هى اساس الطوطمية . وقد جره عدم تحديد التصورات الجماعية وعدم تماسك الاساطير التى يحكيها كل واحد بطريقة مخالفة واحيانا مناقضة والعلاقات الموجودة بين الانسان والحيوان * الى ان يهتم اكثر الاهتمام بميكانيكية الذهن البدائى وميوعته ، وان يتصور ميدانا يجرى فيه هذا التفكير وهو ميدان ما فوق الطبيعة . وبدا له أن لفظة أسطورى أضيق من ان تشمل كل هذه المميزات وآثر عليه وصفا ابسط واسهل ، هو غيبى Mystique ويعرفه بأنه « الايمان بقوات وتأثيرات وافعال لا تدركها الحواس وهى مع ذلك واقعية » ** ، أن البدائى يدرك العالم فى تجربة مباشرة ذات نفوذ حاسم فى نظره . وبهذا يتجلى ما لذهنيته من اتجاه غيبى .

وقد نال هذا الوصف بالغيبى حظوة عظيمة فتبناه العديد من الناس، وناقشه آخرون واسفوا لكونه يتضمن فى الظاهر تفسيرا مع انه لا يفسر شيئا . وان الميلانيزيين الذين رايناهم اعلاه ، مثل الكاناكى الذى رمى بفأسه عند ما راى النظرة البشرية فى عين القرش الذى يحمل روح السلف، والعجوز التى تداعب فيرانها الطوطمية ، او هذه الام الشابة صاحبة الطفل المريض التى ارادت أن تفارق زوجها المسيحى لانه لم يذهب الى خاله ليلتمس منه البركة الشافية للطفل (1) ، كلهم لا يعملون طبقا لقوات او تأثيرات مبهمة وغيبية ، ولكنهم ينظرون نظرة خاصة الى هذا العالم الذى يتحد فيه القرش والجد اتحادا ذاتيا ، وفيه للطوطم معنى كامل ، كما يعد فيه الخال منبعا للحياة . انهم يستمدون تصرفاتهم من هذه النظرة ، وليس فى ذلك اى تجربة مباشرة لها فى اعينهم نفوذ حاسم ، وانما هناك

---

* هذه العلاقات الاخيرة هى التى جعلته يؤلف كتابه « La mythologie primitive »,

** Lévy-Bruhl, «La mentalité primitive», Herbert Spencer, Lecture Oxford, 1931, p. 16 (انظر ف 7 ق 3)

(1) انظر نهاية الفصل الخامس .

سلوك اسطورى ، ويشهد موقفهم بوجود واقع محدد لا يدرك الا من خلال الاسطورة ، وفى وصف هذه المواقف بالغيبية افراغ لها من محتواها الاسطورى ، وهكذا يختنق الاسطورى تحت ستار الغيبى .

وهذا ما جعل (ليفى برول) فى نهاية كتابه البديع فى الميثولوجيا البدائية يرى ان فى الاسطورة انفراجا للذهن (1) . وترك ، لحظة ، الموقف العقلانى لانه « ربما وجب الاقرار بأنه ، فى اعماق كل ذهن بشرى مهما يكن نموه الفكرى ، يتبقى شيء من الذهنية البدائية ولا يمكن اقتلاعه * .

وقد بين الاستاذ الهولندى (فان درليو) هذا الاستمرار الذى تتسم به الذهنية البدائية ، وكان معجبا بـ (ليفى برول) فأهداه الكتاب الذى الفه بالفرنسية عن البدائيين ، غير انه ذهب فى هذا الموضوع الى أبعد من ذلك ، فقرر ان الذهنية البدائية ليست عتيقة ولكنها تمتلك بالعكس اسلم الصفات التى تتصف بها كل ذهنية مستوفية للشروط ، وتبين له ان الاسطورة والعقل (ويعبر عنه باللوغوس Logos) عنصران مركبان لبنية الذهن حقا . فلا يقبل اذن تعارضا بين الذهنيتين البدائية والعصرية ، ولكن بين اتجاهيهما ، فالاولى اسطورية ولا يمكن ان تساعد على وضع المفاهيم ، والاخرى منطقية ولا تستطيع ادراك الحقائق التى يميل اليها الاتجاه الآخر (2) . ثم يستخلص موجزا اشد الايجاز :

« تنزع الذهنية العصرية الى حياة لا تكون سوى معرفة وتضع حدا للحياة . وتنزع الذهنية البدائية الى حياة لا تكون سوى حياة معاشة ، ولكنها تعوق المعرفة » او لا يتضح لنا هذا التعارض بصورة الميلانيزى الذى لم يحسن قيادة تفرده فترك الاسطورة ليتفتح لمعرفة العالم ... ثم يسعى امام الانهيار الذى يتهدده عندئذ الى البحث عن الاسطورة ليجد فيها سلوكا قابلا للحياة .

---

(1) يرى (ليفى برول) اننا عند ما نستمع الى الاساطير نتخلى عن الموقف العقلانى ونتنفس عما تكبته فينا العقلانية من ميول نحو معطيات التجربة الغيبية والعالم الاسطورى ، ولذا كانت الاساطير اكثر من متعة ، ففيها انفراج détente L. B., (1935), pp. 317-318

* Ibid. Oxford, p. 27

(2) يبين (فان درليو) انه لا يوجد فرق ظاهر بين اللوغوس والاسطورة وان الاول يتميز بكونه يعرف المنهاج او لانه منهاج ، اى طريق يتبع Van der Leeuw (1940), pp 134 — 139

ان الاسطورة ليست اذن كما فى نظر (ليفى برول) انبعاثا للعهود الاولى ، ولكنها حقا عنصر اولى فى الذهنية ومن بنيتها ، ويعرفها (فان درليو) بأنها « قول يحيط بحادثة » ، اى قول يصير عملا بحكم تكراره ويبت فى امر الحاضر » ان الاسطورة اذن شكل جوهرى من اشكال الاتحاد واشكال الفكر ، وهى كذلك افضل اشكال الحياة » * .

ولو لاحظ الميلانيزى فى هذا التعريف لفظة (القول) Parole لترجمها بكلمة no وفهم منها ان الامر يتعلق فى هذا القول بكل الحركات والاحاديث التى يتجلى فيها الكائن ، ولكن الاستعمال القديم قد ضيق عندنا معنى هذا اللفظ فاقتصر (فان درليو) كمن سبقه على ما جرى به العرف من ان القول يدل على الحديث او القصة ولم يظهر له ان الاسطورة قد تكون شيئا آخر . ويقسو فى الحكم على (كاسيرير) الذى تعود ما للغة من اشكال رمزية فنظر الى الاسطورة نظرة واسعة مثمرة (1) « انه يسمى اسطوريا كل وجوه هذا التفكير الذى اعتدنا معرفته ، وبما ان قيمة الكلمات بما نستعملها فيه ...Verba volents usu فنستطيع ان نقتصر على التعريف الذى يصوغه (نيتشه) Nietzsche بدقته المعهودة : لا توجد اى فكرة تقوم على اساسها الاسطورة ، بخلاف ما يعتقده ابناء ثقافة مفرطة فى الدقة والتفنن ولكن الاسطوره ذاتها متألفة من فكرة » ** .

وماذا يكون حال النص المذكور لو وضعنا no ، اى القول ، مكان الكلمة الاخيرة ؟

وهكذا نجد ان مفهوم الاسطورة قد اتسع بعد مسيرة طويلة عند ما احتك بالاثنولوجيا . ان ضيق معناه الادبى كان يضايق الباحثين الذين احتكوا بالواقع الاسطورى ، فقد ضايق (مالينوفسكى) و (بروس) اللذين كانا يعملان فى الميدان واثبتا ان الاسطورة اوسع مما يعتقد الناس. اما (ليفى برول) و (كاسيرير) و (فان درليو) ، وهم فلاسفة ، فقد فهموا حقيقة الحيرة التى وقع فيها الاثنولوجيون ، وان دقة نظر (فان درليو) الذى يرى فى الاسطورة قولا تفتح السبيل لما يستطيع ان يساهم به الميلانيزى فيما للقول من معنى عميق ، هذا القول الذى يتجلى فيه الكائن . وان لغة الايماء والحركات التعبيرية

---

* « L'homme primitif et la religion », p. 118

(1) ارجع فى شأن (كاسيرير) الى المدخل (ق 4 — ج — 12) .

* * idi. p. 118

جانبان من جوانب القول ، ويزودان ، وقت الانفعال او الحمية ، بالاشكال او الصيغ التى تحيط بحادثة ما . فعند ما يجيء امراة المخاض فى (كوماك) Koumac وتخور قواها يلتف الرجال حولها فى دائرة ويرقصـــون صامتين الى ان تضع حملها . فهناك اذن دواع اسطورية تدفع هؤلاء الناس المغتمين الى الرقص ، فهل هذه حادثة مطهرة اصلية لم تسجل قصتها فى شيء آخر غير هذه الحركات الايقاعية ؟ لست ادرى ، ولكن كل ما يقوله الراقصون تشجيعا لهذه المراة هو :

ـــ هذا قول هؤلاء الناس ليساعدوك .

ان هؤلاء الراقصين واولئك الكاناك الذين رأيناهم اعلاه فى مختلف الاشكال الاسطورية التى تتخذها حياتهم ينقـــادون جميعا لاسطـــورة لا يستطيعون ذكرها ، ولكن يهتز لها كيانهم بأكمله ، انها اساطـــير تعيش فيهم ولم تبرز على السنتهم ، ولكنها تظهر امامنا من خلال تصرفاتهم .

ان الاسطورة يحس بها وتعاش قبل ان تعقل ويعبر عنها . انهـــا القول والشكل والحركة التى تحيط بالحادثة فى قلب الانسان ، هذا الانسان الانفعالى مثل الطفل ، قبل ان تصير قصة ثابتة . ويبدو لنا مـــن ذلك ان التعبير بمثل « النظام الطوطمى » او « ان الطوطميـــة مجموعـــة مـــن التصورات الجماعية » تعبير ناقص بال ، فهو لا ينص على ما للطوطمية من ميزة اسطورية ، مع انها وحدها هى التى تفسر لنـــا طريقـــة ادراك الواقع ، وابسط من ذلك ان نقول ان الطوطمية تتضمن الاسطورة التـــى تسمح بادراك واقع لا يستطيع الميلانيزى ان يعبر عنه مع انه يحس بـــه اشد الاحساس ، ونحن الذين نسميه بعد ذلك اسطورة الحياة التناسلية او اسطورة الحياه النفسية ، وكذلك التشبه بالعـــالم Cosmomorphisme يشرح موقف الكاناكى من العالم ، فهو يزعم انه يامة او سمكة . وهكـــذا يكشف عن عدد من المشاركات غير المتوقعة الا ان كل هذه المشاركـــات والميوعة والانسلاخات Métamorphoses داخلة فى نظـــرة اسطوريـــة واحدة تصدر عما يمكن ان نسميه اسطورة الوحدة (1) .

الميثـــولـــوجيـــات

تعاش الاسطورة الميلانيزية قبل ان يعبر عنها وتثبت فى ميثولوجيا وتحيى من جديد فى الطقوس ، وهذا ما نتعلمه من ملاحظة الميلانيزى .

---

(1) انظـــر (ف 5 ق 4) .

فهل هناك فى الحقيقة فرق جوهرى بين الميثولوجيا البدائية ، مهما تكن فقيرة ، وبين الميثولوجيا التى تضم الاساطير الكلاسيكية الكبرى غير غموض الشكل ؟ اولا تعبر هذه وتلك عن احداث بشرية متوازية ، اى عن لحظة من الوجود لم يستطع الانسان ان يدركها الا بانتقاله الى زمان الحادثة وبتحديده للحادثة بأقوال او حركات او قصص ؟

فلنوضح ذلك بأسطورة لكل من الجماعتين : البدائية والكلاسيكية.

ففى غينيا الجديدة مثلايحكى عنبطل يكسو جلده الفطار mycoses انه انسلخ من جلده ليلبس اجنحة ويصير طائرا . وعند ما عاد الى بيته اندس من جديد فى جلده المريض . وشاهدته فتاة عند ما طار واختلست جلده المريض واحرقته . فلما رجع ونزع جناحيه ليلبس اهابه الرث لم يجده . ولكنه يلاقى نظرة الفتاة فيقول :

— لقد اكتشفت من انا *

ويغتم لذلك .

ويسمى (ليفى برول) هذه القصة خرافة conte ويستشهد بها على ميوعة الطبيعة عند البدائيين ، ولكن ، الا يمكن ان نرى كذلك فى هذه الميوعة التى تبدو لاعيننا اثرا لاسقاط الاحداث التى تجرى خارج نطاق انظارنا اسقاطا سريعا ؟ فكل حادثة تطابق زمنا يعيشه البطل ويشعر فيه بذاته حقا . فهل هذه الحادثة عند الانسان قلق ؟ ان الصورة تبين الجلد المقروح — امل ؟ ها هو الطائر ! — ملاقاة عينى الفتاة المبتغاة ، انا موجود ! ان الغينى عند ما انتقل ، وهو منفعل اشد الانفعال ، الى هذا الميدان الاسطورى الذى هو ميدان قوات الهوى انكشفت له كينونته الخاصة من خلال هذه الصورة او تلك . ولو عبرنا عن امثال هذه الحركات فى لغة نظرية لظهرت ملتبسة ، ولكنها عند ما تنكشف فى صور متعاقبة تتناسق فى نسيج ملحمى سداه الاسطورة ولحمته الواقع . ان هذه الاسطورة تذكر اذن باللحظة التى هى واحدة عند سلف (البابو) وعند ابن الاروبى ، هذه اللحظة الحالية دائما والتى يمكن ان يكتشف فيها هذان الشخصان ، لو التقيا ، انهما معاصران لبطل « الحسناءوالحيوان » ويسمى احدهما الآخر انسانية فى هواها المتفتح ونسأل ، مع مراعاة الفارق فى قيمة الواقع الذى تتضمنه الاسطورة ، هل هذه الطريقة فى معرفة الهوى مغايرة جدا للطريقة التى لجأ اليها القدماء ليبينوا ولع الانسان بالبحث ؟ أليست تحكى محنة بروميثوس ؟ فمن اى عصر هو هذا التيتان ؟ ان بروميثوس لا ماضى له ، فعصره صادر عن بروميثوس ذاته وعن كينونته ، وكما عاشه بروميثوس كذلك يعيشه كل بروميثوس

* Lévy-Bruhl, « La mythologie primitive », p. 233

معـــاصر ، مثـــل العالم الـــذى يدرس الراديـــوم ويدعـــه ينخر جسده ، والطبيب الذى يعرض نفسه للدغ البعوضة ((ستيكوميا) Stegomia ليصاب بالحمى الصفراء ويدرسها الى نهاية تضحيته فى سبيل العلم(1) . ولو التقى امام انظارنا هؤلاء الثلاثة ، وكلهم بروميتوس ، لاتحدوا ووجدوا انهم من عصر واحد ، ولما رأينا ثلاثة اناس ولكن ، واحدا ، ولسمينـــاه الانسانية فى لاعج ولعها بالمعرفة .

يرى (ليفى برول) اننا نحس بالانفراج عند ما نسمع قصة اعادة تركيب جسد اوزيريس والبحث عن القطعة الاخيرة التى اكلها السمك او قصة الآلهة وآسورا Asura وهم يمخضون البحـــر (2) ، ولكن ، الـــم يكن وراء هذه الاساطير التى ماتت اليوم زمان عاش فيـــه النـــاس هـــذه اللحظات وآمنوا ايمانا حارا ، مثل الازواج الكاناكيين الحاليين ، بأن نظام العالم تابع لمعايير سلوكهم ، ان الاسطورة لا توجد الا اذا كـــأنت كشفا متجددا عن الواقع الذى يملأ اعماق الانسان الى حـــد انـــه يراعيهـــا فى سلوكه ، وبدون ذلك تجهد الاسطورةتدريجا فى قصة وتفقد حرارتهـــا فى يـــوم مـــن الايـــام .

وينبغى على كل حال ان نخرج من هذه الاساطير المعاشة الاسطورة التعليليـــة Etiologique لانها تدل على سعى للفهم وتفسير الاصـــول واقامة الاعراف على اسس اكثر مما تعبر عن حادثة او واقع بشرى (3) ،

---

(1) يشير الى Jesse Lazear (1866 — 1900) الذى ماتبسبب هذه التجربة التـــى شاركـــه فيهـــا James Caroll (1854-1927) وهما من البعثة الامريكية التى ارسلت الى كوبا لمعرفة سبب هذا الداء . انظـــر :
K Walker, « Histoire de la médecine », 1962, pp. 282-287

(2) ان العالم الالهى عند الهنود ليس متجانسا . فهناك نوعان مـــن الآلهة : (آسورا) و (ديفا) Deva ويعيشـــان فى انسجـــام حسب النصوص الفيدية القديمة ، ولكن النصوص الحديثة تتحدث عن الصراع بينهما . ويتميز بالسيادة على الآسورا (ويعنى اسمهم ، فيما يظهـــر ، قوات الحياة) اثنان منهم ، وهما ميترا وفارونا ، انظر (ف 7 ق 3) وكذلك:
Le Veda, Marabout Université, (1967), p. 23

(3) ان الاساطير التعليلية ((ان كانت هناك اساطير تعليليـــة كمـــا يقول (ليفى ستروس) لا يمكن ان تعد اساسا لتفسير الاساطير تفسيرا عاما . فهناك على كل حال اساطير لا تفسر شيئا . ثم ان الاساطير كمـــا يرى (لينارت) طريقة فى ادراك العالم وفهمه ، هى غير الطريقة العلمية الموضوعية ، وانظر كذلك المدخل (ق 4 جـ — 12 و ق 5)

وان الزمان الاسطورى الذى تقع فيه الاساطير لا يظهر بنفس الوضـــوح فى القصة التعليلية ، وقد اعتبر (ليفى برول) ان هذا اللفظ الاخير غير صالح لانه يفيد معنى العلة مع ان الاسطورة تقتضى ان العلة موجودة من قبل فى عالم ما فوق الطبيعة . ولـــم تحتفظ القصـــة التعليليـــة باسم الاسطورة الا بسبب الجهل بمعنى الاسطورة العميق . أفلا يحدث لها ان تنحل وتتلقف الخرافة ابطالها الذين يدخلون الى نطاق الزمان * . ويرجع الافراط فى استعمال هذا اللفظ ولا ريب الى عهد قديم فى تاريخ لغتنا . ولكن وجب التنبيه اليه لنتفادى اللبس ونترك للاسطورة ، اى القول الذى يحيط بالحادثة ، كل قيمتها ، سواء كانت اسطورة البدائيين او اسطورة القدماء.

الاسطـــورة والعقـــلانيـــة
نمطـــان فى المعـــرفـــة متكـــامـــلان

وهكذا تنقص المسافة التى تبعد الميلانيزى عنا ، فنحن واياه ندرك بطريقة اسطورية واحدة كل واقع لا تصل الى موضوعه حواسنا ، وان تغير هذين العنصرين فى الفكر ، وهما الاسطورة والعقلانية ، هو وحده الذى يميز الذهنية العقلانية والذهنية الاسطورية .

ان الاسطورة نمط فى المعرفة الوجدانيـــة يـــوازى نمط معرفتنـــا الموضوعية التى ينميها المنهاج . وهما نمطان غير متنافيين ، الا ان النمط العقلى ينمو بالمنهاج ، ونحن لا ننقطـــع عـــن تنقيـــح هـــذا المنهـــاج ، بينما النمط الاسطورى يولد المواقف والنظـــرات والانظمـــة والشعـــور ويستلزم مراقبة العقلانية ، انهما نمطان متقاربان ويتكاملان ، السنا نرى فى العصر الحديث ان العلم يهمل الموضـــوع المطلـــق وراء التصـــورات ليستخلص الاحداث المتعاقبة فقط ؟ ان العلم يرتكز فى هذا المجهود على الرمز العقلى ليفسر الواقع ، **اما فى الميدان الاسطورى فان الفكر يعتمد على الاسطورة ليصور واقعا بشريا وحادثة . وتولـــد الاسطـــورة هـــذه**

---

* انظر فى هذا الموضوع ما كتبه (دوميزيل) Georges Dumézil عن روما فى :
Jupiter. Mars, Quirinus ; Horace et les Curiaces, Servius et la fortune etc... (ارجع الى المدخل ق 5 — 2)

التصرفات التى يبرز بفضلها الشعور ، ويعارض مجرد قابلية التأثر التى عند الحواس .

وكل واحد من هذين النمطين يساعد الانسان على ادراك العالم ، ولكن البدائى يدرك ، بواسطة ابسط هذين النمطين وهو الذى يتبع طريق الوجدان ، جزءا من العالم كلما اعترضت طريقه رؤيا او طوطم او غيره ، او نقول كلما داخلت طريقه الاسطورة ، وهذه الاسطورة هى Virheno اى قول هو نو no ، اى قول مثله فى ذلك مثل العمل . وكذلك الاسلاف الذين يسمون فى لغة (جومن) ma tone ma tone : Gomen اى هؤلاء الذين سمعنا بهم ، ان الكائن يجليه القول نوعا ما ، هذا القول الذى هو مظهر للذات وللآخرين .

لقد اتاحت لنا ملاحظة الاشكال الاسطورية لحياة الميلانيزيين ان نستخلص عددا من المعطيات التى كانت تظهر اول الامر غير موجودة او غير متميزة . وبعد ان صارت اشياء مختلفة جدا استطعنا ان نفهم جيدا ، عن طريق هذا النظر فى اصولها ، ما بقى بينها من علاقات عميقة .

ان حاجة الانسان الى ان يرتكز على الميدان الوجدانى والاسطورى، فى الوقت الذى بدا لنا فيه انه قد طلق هذا الميدان حين تفرده ، تدلنا اذن على ان هذا التخلص من العالم الاسطورى لم يكن نتيجة ذهنية فقط، ولكن نتيجة ميل من الكائن بأكمله .

ان تعلق الشخص الميلانيزى بالتقاليد او ميله الى البحث عن عقيدة جديدة فى ثقافة الانسان الابيض او فى اعتناقه لديانة او فى رجوع وهمى الى الماضى ، كل ذلك يشهد بأنه يبحث عن حقائق بشرية ليجد فيها ما يثبته ويقويه ، ويدرك هذه الحقائق الجديدة من خلال اسطورة معاشة ، وقد تساءل الناس فى هذا الشأن : كيف استطاع الكاناكى أن يعتنق المسيحية ذات المعتقدات الجافة ؟ انه يعتنقها لانه يدرك هذه الحقائق الدينية ادراكا اسطوريا ، اى من خلال الاسطورة وبواسطتها ، بدل ان يفكر فيها تفكيرا فلسفيا كما يحدث عندنا فى ذهنياتنا المشبعة من المنطق ، وكل هذه الحقائق ، سواء منها ثقافة الرجل الابيض او غيره او ثقافة الانجيل ، هى بالنسبة اليه قول ، والقول مظهر للكائن الذى لا ينفصل عنه ، انه موجود بالقول ، ويندمج فيه بكل ثقته ووفائه مثلما كان فى العهد الذى كان فيه ايمانه الطوطمى يملى عليه سلوكه .

لقد قادتنا دراسة الميلانيزى الى ان وجدنا فى الاسطورة والعقلانية

العنصرين اللذيـــن تتركب منهما بنية كل ذهنيـــة عتيقـــة Archaïque او عصرية (1) وهكذا كشفت لنا عن ضلال البدائى الذى انجر الى بنـــاء عـــالم على نمـــط المعـــرفـــة الوجـــدانيـــة والاسطـــوريـــة وحـــده ، **ان البدائية توجد فى هذا الجانب الواحد من الفكر ، وهو جـــانب يحـــرم الانسان من توازن هذين النمطين من المعرفـــة ويوقعه اذن فى الضلال ،** ويحلو للبعض ان يقصر البدائية على النمط الاسطورى وحده لانه يبـــدو اوليا اكثر من الآخر ، ولان الخطأ القديم فى فهم العقلانية جعل اصحابـــه يرمون بالاسطورة الى منطقة دنيا . ولكن نظوننا الى الميلانيزى اتاح لنا ان نتخيل فى مقابل ذلك اه لو انصرف البدائى الى النمط الذى تقدمه العقلانية فقط لرسخ فى نظام تقنية كاملة يتجاوز فيها الحشرة التى لا تخـــرج عـــن غريزتها ، ولتابع عمله المنطقى الى حد النهك والاشمئزاز والموت . واى شىء ابلغ فى المنطق من تنظيـــم الحرب المسمـــاة بالكليـــة totale (2) اما المعرفة الاسطورية فعلي العكس من ذلك تساعده على ادراك الحقائق البشرية من خلال الاسطورة ، وبذلك تتيح له ان يجد فى هذه الحقائـــق القيم الضرورية لتنظيم المجتمع ولاصلاحـــه اذا فسد ، ولحمايـــة الشخص المنتشـــر فى المجتمـــع الى اليـــوم الـــذى يستطيـــع فيـــه الشخص ان يتخلص ويثبت ذاته بعد تفرد ناجح .

ويستطيع الشخص ، بهذا السند الاسطورى الذى لا يستغنى عنه، ان يستعمل هذا او ذاك من نمطى المعرفة لكى ينمو ويستمتع بهذا الكمال الذى يحس فيه الكاناكى انه **دوكـــامو** Do Kamo ، اى شخص حقيقى ...

ان الاشكال الاسطورية التى كانت تبدو لنـــا خير وسيلة لابراز الفرق الذى يفصل البدائـــى عنا ، تقرب بالعكس الينا والى افهامنا هذا الشكل الاخير الذى نجده فى العالم الميلانيزى المتطـــور ، هـــذا العـــالم الـــذى **ترتبط فيه الاسطورة والشخص ارتباطا كبيرا ويرتكز احدهما على الآخر ، ويقوى احدهما الآخر ويفسره ويبرره .**

ولكن ، هل يختص هذا الشكل الاخير بالعالم الميلانيزى فحسب ؟ (3)

---

(1) « ان الذهنية التى تدعى بدائية وهذه التى نسميها (عصرية) متشابكتان فى ذهننا » *Van der Leeuw, (1928), p. 30*

(2) « ان العقلانى ، اى المنطقـــى ، اشد خطـــرا مـــن الفيزيـــائى والبيولوجى معا ، فهو يحاول ، بمقتضى قوانين عقلـــه فقط ، ان يحبس العالم الواقعى فى فكرة » Van der Leeuw, (1940), pp. 166-167
اما الحرب الكلية فهى شكل ابتدعه الالمانيون ويهدف لحق العـــدو محقا كاملا واصلها من نظرية قديمة وكتب عنها (لودندورف) Ludendorfi كتابا شهيرا سنة *1935* .

(3) انظر ، فى موضوع تعميم ملاحظة الميلانيزيين على البـــدائيين ، القسم الاخير مـــن المدخـــل .

ملحقـــــات

الملحق الاول

نظــرة فى الاثنــولــوجيــا الفــرنسيــة

مــا قبــل الاثنــولــوجيــا :

اختلف حكم الغربيين على الشعوب التى تعيش خارج ثقافة البحر الابيض المتوسط وتسمى « بدائية » . ويمكن ان تصنف الافكار التى سادت عندهم فى العصور السابقة على ميلاد الاثنولوجيا فى اتجاهين اثنين :

أ ـ اتجاه يضم الافكار والنظريات التى تعتبر ان هــذه الشعــوب منحطة واقرب الى العجماوات منها الى الانسان ، فبعد ان عدها اليونان والرومان متبربرة Barbares نعتها الغربيون بأنها متوحشة او منحطة وما اشبه ذلك . فقد اعتقد المستعمرون وبعض المفكرين انــه يحــق لهم استبعاد اهليى العالم الجديد مستصوبين رأى ارسطو فى ان بعض الاقوام صالحة بطبيعتها للرق . وعدوا هنود امريكا من هذا الصنف من الناس ، لانهم فى نظرهم كسالى فاسدون وجبناء وكذبة وعبدة اوثان . وما زواجهم الا مجموعة من الطقوس المدنسة للقدسيات . ولا يفكــرن الا فى المكــل والمشرب وارتكاب القذائع البهيمية . واذا ما ابيدوا فلان الله يعاقبهم كما عاقب قوم لوط بسبب خطاياهم الجنسية . ويستحيل تحضيرهم ، ولذا يجب استعبادهم الى الابد (1) .

ب ـ اتجاه يشمل افكارا تمجد الاهليين وطريقة حيــاتهم وتعدهم نموذجا يحتذى . فقد كان القدماء يعتقدون وجود عصر ذهبى ، اى يومنون بكمال البداية ، هذا الكمال الذى اضاعته الحضارة ، كما كانوا يشتاقون لحياة بسيطة بين احضان الطبيعة . ثم امتزجت هذه الصورة فى القرون الوسطى بصورة الفردوس المفقود . فعم الشعــور بأن الانسان كــان فى زمان قبل الحضارة وقبل التاريخ طيبا وكاملا وسعيدا . وكان الرحالــة والرواد فى العصر الذى يليه متأثرين بتلك الافكار ، فنظروا الى الشعوب

---

(1) رولان موسينييه (1966) ج 4 ص 484 .

التى اكتشفوها نظرة الولهان ، وافرغوا جهدهم فى بيان طيبوبة المتوحشين وطهارتهم وسعادتهم . فعند ما وصل (كريستوف كولومب) Ch. Colomb (1446 او 1447 — 1506) فى رحلته الثالثة (1498 — 1500) الى خليج (باريا) Paria وهو موقع فينيزويلا الحالية ، راعه جمال النباتات وظن انه اكتشف الفردوس الارضى .

واتصل الاوروبيون فى طليعة القرن السادس عشر بقبائل التوبى — غوارانى فى البرازيل وكان افرادها صيادين ما زالوا يعيشون فى حضارة العهد الحجرى الجديد ، ونقل التراجمة عن هذا الشعب اوصافا اضفيت عليها مسحة من الجمال واذاعها الرحالة والبحارة والتجار . فكانت منبعا للنظريات اللامعة التى هزت اوروبا وقامت على اسطورة « المتوحش الطيب » Le bon sauvage الآتى ذكرها والتى استمرت الى القرن الثامن عشر « بل ان قسما من حضارتنا الحديثة يعود بصفة غير مباشرة الى آراء بعض الاوروبيين فى هؤلاء الهنود » (1) .

ولم يال الرحالة جهدا فى بيان طيبوبة « المتوحشين » عموما وطهارتهم وسعادتهم ، فقد قيل عن اهليى جزر المارتينيك « انهم يعيشون كما يحلو لهم فى فراغ كامل وحرية تامة فى ان يقولوا كل شىء ويصنعوا كل شىء » كما قيل عن بعضهم « انهم جميعا متساوون ولا يعرفون اى نوع من الاحترام ولو بين الاب والابن ، وليس فيهم احد اغنى من صاحبه او افقر » . وقال احدهم : « ما زلت اعجب من الاتفاق والاتحاد العظيم الذى يوجد بين جميع الاسر فى هذه الامم المتوحشة » (2) .

وعند ما وصل (بوجانفيل) Bougainville الى جزيرة (تاهيتى) سنة 1768 احاط بسفينته عدد من الزوارق الشجرية Pirogues المليئة بالرجال والنساء . ووصف هذا الاستقبال فى رحلته ، فأشاد بجمال النساء والرجال وبحسن ضيافتهم ، « ولم يقتصر كرم اهل الدار على اكلة خفيفة وانما قدموا للبحارة فتيات ... لقد كانت (فينوس) ربة الضيافة فى هذا المكان » ، واشاد كذلك بقوة اهل الجزيرة وسلامة ابدانهم ، « وليس فى الجزيرة اى حرب مدنية او بغضاء ، والبيوت مفتوحة سواء كان فيها اهلها او لا ، ويقتطف كل واحد الثمار من اول شجرة يلاقيها ، فلا ملكية فى الاشياء الضرورية للحياة ، ان الكل للكل » وانتشر خبر ذلك فى اوروبا،

---

(1) نفس المرجع .

(2) *Ch. de la Roncière (1938) pp. 195-196*

واولع الادباء بذكره فى قصصهم ، وصار عندهم مثال الفردوس الارضى .

واعجب المفكرون بهؤلاء المتوحشين ، وعلى الاخص بسلوكهم فى الاسرة والمجتمع ، وغبطوهم على ما ينعمون به من حريات وعدل فى توزيع العمل وعيشة راضية فى احضان الطبيعة ، اى كل ما يجدد الاسطورة القديمة ، اسطورة الفردوس الارضى بعد تجريدها من صبغتها الدينية. فقد اهتم (مونطيني) Montaigne (1592-1533) بهذه الشعوب ، وتحدث بواسطة ترجمان الى ثلاثة من (التوبى — غوراني) ، وقال عن اهل العالم الجديد فى الفصل المتعلق بأكلة اللحم البشرى Connibals من كتابه : Essais « لا اجد فى هذه الامة شيئا من التبربر والتوحش وانما كل واحد يدعو تبربرا كل ما ليس من عادته » وظهرت له « قريبة من سذاجتها الاصلية » ، انها قريبة اذن من الحالة الاولى للبشرية ، اى من العصر الذهبى الذى اشاذ به القدماء .

واستخدم (روسو) J. J. Rousseau (1778-1712) حكايات الرحالة ليفسر تطور العلوم والفنون واصل عدم المساواة بين الناس ، ويكتشف اسس العقد المجتمعى ، فرأى ان الانسان كان يعيش فى حالة الطبيعة والانفراد حياة خالية من كل المفاسد التى جاءت مع حالة الاجتماع « اذا كانت الطبيعة اعدتنا لنكون اصحاء فانى اكاد اجرؤ على التأكيد بأن حالة التفكير مضادة للطبيعة ، وان الانسان الذى يتأمل حيوان فاسد » (1)

واعتمد (ديديرو) Diderot هذه الحكايات فى بيان سمو « اخلاق الطبيعة » عند ابناء الحرية على الاحكام المسبقة التى تعملها الكنيسة .

والغريب فى الامر هو ان هؤلاء « المتوحشين بعيدون عن ان يمثلوا حالة بدئية ، فقد كانوا احيانا متمدنين تمدنا عاليا خصوصا بالنسبة لبدائيين آخرين مثل الاستراليين واهل جزر فيجى ، اى هؤلاء الذين اعتبر البعض انهم الجديرون وحدهم باسم البدائيين ، ولكن اكتشافهم لم يقض على خرافة المتوحش الطيب ، وكان هذا المتوحش فى عدد من الاحوال من اكلة لحوم البشر . ولم يخف ذلك على الرحالة كما لم يجهله المفكرون الذين مجدوا حياة المتوحشين . ولكن خرافة المتوحش الطيب بقيت حية

---

(1) J. J. Rousseau, « Discours sur Les Sciences et les Arts » « *Discours sur l'Origine de l'Inégalité* ».

تحقق حلم الغربيين القديم واملهم فى ان يعثروا يوما من الايام علي الفردوس الارضى . ثم ان المتوحشين انفسهم كانوا يشعرون بأنهم فقدوا جنة اوليه بعد مصيبة حدثت لهم فى اول الزمان ، اى ان الكمال بالنسبة اليهم كذلك كـــان فى البـــدء (1) .

وقد انتبه بعض المفكرين فى ذلك الوقت الى خطأ هذا الرأى الشائع، ومن جملتهم (فولتير) Voltaire (1694 — 1778) الذى قال لروسو فى رسالة بتاريخ 30 — 8 — 1755 : « لم يجهد ابدا احد فكـــره كمـــا صنعت انت لكى تجعل منا بهائم ، وتتملكنا الرغبة فى ان نمشى على اربع عند ما نقرأ كتابك ، ولكنى فقدت هذه العادة منذ ما يزيد على الستـــين سنة ، واحس ، مع الاسف ، بأنه يستحيل على العودة اليها ، ولذا اترك هذه الهيئة الطبيعية لمن هو اجدر بها منى ومنك » وقال فى قاموسه الفلسفى تحت كلمة « يهودى » Juif « لقد عاد (بوجانفيل) Bougainville من جزيرة (تاهيتى) . التى يمتـــاز اهلهـــا بالوداعـــة واللطف والعطف والكرم ويقدمون للوافدين عليهم كل ما يستطيعون من الذ الثمار واجمـــل الصبايا واسهل نساء الارض منالا . الا ان لهذه الشعوب مشعوذيها الذين يرغمونها على التضحية بأبنائها لمسوخ يسمونها آلهتهم » ولكنه يـــرى ، هو ايضا ، ان عددا من معاصريه احط مرتبة من الاهليـــين » فشعـــوب امريكا وافريقيا احرار بينما متوحشونا لا يعرفـــون فكرة الحرية ، وقال فى قاموسه تحت كلمة وطن Patrie « ما زال (الهوتنتو) يعيشون كما كان الناس يعيشون ، حسبما يقال ، فى عصور العالم الاولى احرارا متساوين وبدون سادة ورعية وبدون مال » .

تخلص الفكر تدريجا من صبغته الاسطورية وظهرت فى القرن التاسع عشر نظرية التطور فأمدت الباحثين بمبدأ عـــام يتيح لهم تفسير ما تجمع لديهم من معلومات عن الشعوب الجديدة المكتشفة . وهكذا كانت النزعة التطورية اول المذاهب التى سادت التفكير الاثنولوجى ، واهم ممثل لها العالم الامريكى (مورجان) Lewis Morgan (1818 — 1881) وقد استند اليه (ماركس) و (انجلز) فى نظرياتهما ، فـــزاد ذلك فى ذيـــوع افكاره . كما يدخل ايضا فى زمرة اصحابها العالم الانجليزى (تايلـــور) E. B. Taylor (1832 — 1917) الذى يحتل مكانة خاصة فى التفكير الاثنـــولـــوجـــى .

(1) Mircea Eliade, (1957), pp. 37-59

ويرى اهل هذه النزعة ان المجتمعات البشرية تشكل مجموعة موحدة خاضعة لحركة عامة ، وان النوع البشرى يتطور تطورا بطيئا متواصلا فى الميدان الثقافى ، وحاولوا ان يبرزوا مراحل هذا التطور المتوالية والمنبثق بعضها من بعض ، وتشهد بهذه المراحل حالة الشعوب البدائية. وتقوم النظرية التطورية على مبداين اساسيين :

1 ـ وحدة الذهن البشرى .

2 ـ الانسان البدائى يمثل اول مرحلة من عدة مراحل تاريخية .

وهكذا فرق (مورجان) بين ثلاث مراحل فى تطور الانسانية :
اولهـا : التوحش وفيها ثلاث حالات :

أ ـ حالة التوحش القديمة ، وهـى طفولـة الجنس البشرى .

ب ـ حالة التوحش الوسطى وتتميز ببدايـة الصيـد البحـرى واستعمـال النـار .

جـ ـ حالة التوحش الاخيرة او العليا ، وفيها اكتشف القوس والسهم
ثانيها : التبربر ، وفيها ثلاث حالات كذلك :

ا ـ حالة التبربر القديمة او السفلى ، وتتميز باكتشاف فن الخزف.

ب ـ حالة التبربر الوسطى ، وفيها كان ادجان الحيوانات وزراعة الذرة والنباتات بالسقـى .

جـ ـ حالة التبربر العليا او الاخيرة مع اكتشاف طريقة صهر الحديد واستعمال الادوات من الحديد .

ثالثهـا : الحضارة التى بدأت باكتشاف حروف الهجاء الصوتيـة واستعمال الكتـابـة .

ويقول هذا العالم الامريكى : « ان تاريخ الجنس البشرى واحـد فى منبعه ، واحد فى تجربته ، واحد فى تقدمه .. واعلم ان آرائى تناقض رأيا شاع خلال عدة قرون ، وهو انحطاط الجنس البشرى ، ويفسر به اصحابه وجود المتبربريـن والمتوحشين » (1) وخصص تايلـور ثانـى كتبـه ،

---

(1) اشهـر كتبـه هـو Ancient Society, New-York, 1877
وانظـر : M. J. Herskovits, (1967), pp. 158-159

ابحاث فى اوائل التاريخ البشرى ونمو الحضارة
Researches into the Early History of Mankind and the Development of Civilisation (1865).
للمبدأ الاول ، وكتابه الثالث «الثقافة البدائية» Primitive Culture (1871) للمبدأ الثاني .

وقد تخلى الباحثون عن المصادرات التى تقوم عليها النزعة التطورية لعدة عوامل من جملتها : (1)

1 — ازدياد الاهتمام بالاقتباس الثقافى : فقد وجد ان انتشار الثقافات يلعب دورا اكبر من الدور الذى تلعبه ملكة الابداع . واذا ما انتبه التطوريون الى وجود الاقتباس فانهم نظروا اليه فى ضوء نظريتهم . و (تايلور) على كل حال لا يجهل دور الاحتكاك الثقافى والمحاكاة ، وبذلك يلتقى مع اصحاب النزعة الانتشارية diffusionnistes الذين يرون ان تطور المجتمعات ليس تابعا لحركة عميقة تؤدى الى نتائج متوازية ، ولكن لما بين هذه المجتمعات من احتكاك .

2 — قد يختلف التطور التاريخى بين شعب وآخر عما يفترضه التطوريون فى مراحلهم . ويمتاز (تايلور) بأنه ادرك هذا اكثر من غيره ، فهو يقول : « ان العالم المثقف فى اوروبا وامريكا لا يصنع شيئا فى تحديده لنموذج التطور سوى انه يجعل الامم التى ينتسب اليها فى نهاية سلسلة التطور المجتمعى والقبائل المتوحشة فى الطرف الآخر ، ويوزع باقى الانسانية بين هذين الطرفين حسب القرب او البعد من الحياة المتوحشة او المتحضرة » . ويقبل (تايلور) وجود الاستثناء فى التطور ، فلم يكن التقدم دائما فى صالح المجتمعات ، كما انه قد يتخلله رجوع الى الوراء .

3 — لم تستطع نظرية وحدة الفكر البشرى ان تصمد امام ما يعرف من السلوك البشرى من انه مشروط الى حد يصعب معه ، ان لم يكن من المستحيل ، تمييز السلوك الغريزى من السلوك المكتسب .

4 — ان الجهل بأنظمة الشعوب البدائية ، كما قال (ليفى برول) ، هو الذى يظهر لنا ان هذه الانظمة بسيطة ، مع انها تتجاوز فى التعقيد احيانا ما يوجد فى المجتمعات الحديثة .

(1) انظر بالخصوص فى شأن هذه الانتقادات :
M. J. Herskovits, (1967), pp. 163-167.

بدايــة الاثنــولــوجيــا الفرنسيــة :

تميزت الاثنولوجيا الفرنسية على العموم بنزعتها الفلسفية ، ويمكن تقسيمها الى اتجاهين اثنين :

اولا : اثنولوجيا نظرية لا تقوم على بحث ميدانى ، ويمثلها (دركايم) و (ليفى برول) و (مارسل موس) .

ثانيا : اثنولوجيا منطلقة من بحث ميدانى ونجدها عنــد (موريس لينارت) و (مارسل جريول) M. Griaule و (جــرانــى) Granet ويلتقى الاولان منهم فى المنهاج ودراسة الميثولوجيا والدين (1) .

أ ــ دركــايم E. Durkheim (1858 ــ 1917) ينتقد (دركايم) الاحيائية التى لا تقوم فى نظره على اساس عقلى وتجعل المعتقدات مــن نسج الخيال . ويرى ان الشعوب البدائية تتميز ببساطة نظامها ، ولــذا نستطيع ان ندرس عندها الاشكال الاولية للحياة الدينية ، هذه الاشكــال التى توجد فى بداية التطور ، اذ ينبغى ، عند تفسير جميع الاشياء البشرية، ان نرتقى الى اول اشكالها وابسطها حيث يوجد ما هو اساسى ومهــم قبل ان يستره ما هو ثانوى وزائد . كما تتميز هذه الشعــوب فى نظــره بتجانس افرادها وخضوعهم للجماعة .

ويشير (دركايم) الى انه كتب ما كتب عن الذهنية البدائيــة قبــل ظهور كتاب (ليفى برول) الاول ، وان الحالة التى يدرسها شبيهة بمــا سماه هذا بقانون المشاركة ، ولكنه يختلف عنه فى تقدير الوقائع (2) . ذلك انهما يلاحظان معا ميل البدائيين الى الخلط والتوحيد بين الكائنات والاشياء التى هى متميزة فى التجربة . الا ان (دركايم) لا يرى ان الذهنية البدائية مخالفة لذهنيتنا التى تعتمد التفسير العلمى ، ولكنها المنبــع الاول لهــذه الذهنية ، فحيث يرى (ليفى برول) ما قبل المنطق يكتشف (دركايم) الشكل الاول لمنطقنا . فالبدائيون لم يصلوا الى وضع مفاهيم عامة قائمــة على ملاحظات علمية ، ولكنهم ، على كل حال ، يصنفون ويبحثون عن علــل الظاهرات وان لم يتخذوا لذلك مثل طريقنا ، ونستطيع ان نجد فى الديانــة البدائية عمليات عقلية هى اصل العلم ــ فقد كان مبدأ الماهية المشتركة

---

(1) لا نفصل الحديث الا عن (ليفى برول) لما كان له من تأثير عظيم فى (لينارت) ولذا سنؤخر الحديث عنه ، اما (جريول) فقد ادمجنا الحديث عنه فى ترجمة (لينارت) كلما دعت لذلك المقارنة بينهما .

(2) Durkheim, (1912) p. 336

الذى تتضمنه الطوطمية نموذجا لكل تفسير . « منــذ ان احــس الانسـان بوجود ارتباطات باطنية بالاشياء اصبح العلم والفلسفة ممكنين ، والدين هو الذى شق لهما الطريق » (1) ويقول بعد ذلك :

« ليس بين منطق التفكير الدينى ومنطق التفكير العلمى هوة سحيقة، فكل واحد منهما مكون من نفس العناصر الجوهرية ، ولكنها مختلفة وغير متساوية فى نموها ... كل ما فى الامر ان الاول لا يعرف القياس واللوينـــات nuances وانما يبحث عن الطرفين ، فاذا ما قارب مــزج واذا ميــز عارض ، انه اذن لا يحسن استخدام المنطق ، ولكنه لا يجهل اى طريقــة مــن طــرائقــه » (2) .

ويلاحظ على (دركايم) مثل ما لوحظ على اصحاب النزعة التطورية، فلا يوجد ما يتحدث عنه من بساطة الا فى الظاهر . كما ان ما يقوله عــن تجانس الافراد وخضوعهم للجماعة يصدق ايضا على المجتمعات الحالية . ثم انه اعتمد على ما كتبه الاثنوغرافيون عن الاستراليين الاصليين وحاول ان يدرس فيه الديانات البدائية عموما .

ب — (مارسل موس) M. Mauss (1872 — 1950) وهــو استاذ جميع الاثنولوجيين والاثنوغرافيين الفرنسيين المعاصرين تقريبا . وكان واسع العلم ، وقد وصل بحدوسه العميقة الى عدد من الافكار التى تقوم عليها بعض النظريات الحديثة فى مختلف المدارس الاثنولوجية « ان تاثيره لــم ينحصر فى الاثنوغرافيين الذين لا يستطيع احد منهم ان يقول انه افلت مــن هذا التاثير ، بل تجاوزهم الى اللسنيــين والسيكولــوجيــين ومؤرخــى الديانات والمستشرقين ... » (3).

وكان (مارسل موس) دائم الاهتمام بتحديد الوقائــع المجتمعيــة الثقافية بوصفها مجموعات متكاملة ، وبدراسة العلاقات بين العناصر التى تتالف منها كل واحدة من هذه المجموعات ، ويتجلى ذلك بالخصــوص فى فى دراسته للعطاء ، Essai sur le don (1925) ، هذه الدراســة التى تعد « اول محاولة ، فى تاريخ الفكر الاثنولوجى ، لتجاوز الملاحظــة التــجــريبيــة Empirique والوصول الى حقائق اعمق » (4) .

---

(1) Durkheim (1912), p. 340

(2) Durkheim, (1912), p. 342

(3) Lévi-Strauss, Introduction à M. Mauss (1950), p. IX

(4) Lévi-Strauss, ibid, p. XXXIII

وقد نشر بعض تلامذته مجموعة دروسه فى كتاب صغير (1947) كما ظهرت مجموعة من مقالاته سنة (1950) ثم مجموعة اخرى فى ثلاثة اجزاء ابتداء من سنة 1968 .

جـ — (مارسل جرانى Marcel Granet (1884 — 1940) هو مؤرخ اشتغل عدة سنوات بدراسة اللغة الصينية ، ثم كلف بمهمة فى الصين (1911 — 1913) . وقد استخدم الوثائق الاثنوغرافية وحللها وقارن بينها دون ان يخرج عن وجهة نظره التاريخية . وهكذا اشتهر بدراسته لنظام القرابة والزواج والدين والفولكلور عند الصينيين القدماء وقد جمع زبدة ابحاثه فى كتابين شهيرين :

«La Civilisation Chinoise» (1929) ; «La Pensée Chinoise» (1934)

د — (ليفى برول) L. Lévi-Bruhl (1857 — 1939) يعارض (ليفى برول) النزعة التطورية ، فهو يعتقد انه يقدم للسيكولوجيين تحت اسم قديم هو « البدائى » شيئا جديدا غير معروف ، ولغزا حقيقيا يحتاج الى حل ، هو الذهنية البدائية ، بخلاف الاحيائيين الذين لم يقدموا شيئا مغايرا للسيكولوجيا الشائعة ، ويقول عنهم : « انى مدين لهم بالكثير ، وسعيد بأن اعبر عن اعترافى بكل ما علمونى ، ولكن الطريق التى سلكتها غير طريقهم . فقد حذوت ، بادىء ذى بدء ، حذو (دركايم) Durkheim والمدرسة السوسيولوجية الفرنسية ، فعكفت على دراسة التصورات الجماعية بينما الاثربولوجيون الانجليزيون ، او اغلبهم على الاقل ، لم يخرجوا عن وجهة نظر السيكولوجيا الفردية . وهم يعتبرون ، خصوصا عند ما يصفون الاعراف والمعتقدات والمؤسسات القائمة فى المجتمعات فى كل مكان ، ان الوظائف الذهنية واحدة فى كل مكان ، واننا اذا كنا مكان البدائيين ، وذهننا كما هو الآن ، لا بد ان نفكر ونتصرف كما يفكرون ويتصرفون ، ولكنى انطلقت من فرض معاكس ، فأنا اعتقد انه ، لكى يفكر المرء ويتصرف كما يفكرون ويتصرفون ولكى تقوم مجتمعاتهم على المؤسسات التى نلاحظها عندهم ، يجب ان لا يكون اتجاه فكرهم مماثلا لاتجاه فكرنا، وان لا يتطابق محتوى تجربتهم واطرها مع محتوى واطر تجربتنا ، ويجب بالتالى ان نجهد انفسنا اجهادا عسيرا لكى ننفذ الى طريقهم فى التفكير او الاحساس » (1) .

« Bulletin de la Soc. française de philosophie » 15 février (1) 1923, page 23 ; G. Davy, (1950), pp 153-154.

ان الاحيائية تومن بوحدة الفكر البشرى الذى هو « مماثل تماما لذاته من وجهة النظر المنطقية فى كل الازمان والامكان » وتقبل هـذه الوحـدة كمسلمة او اولية ، وترجع اختلاف البدائيين عنا الى جهلهم وضلالهم او ضعفهم الذهنى ، مع ان البدائيين ، على العكس من ذلك ، يصلـون الى النظريات ويضعون المؤسسات التى نستغربها عندهم باتباع طرق اخرى لا بسوء اتباعهم لطرقنا ، وبدافع من مشاعر جماعية لا بواسطة استدلالات فردية ومنهجية . ولهذا الاعتبار تخلى (ليفى برول) عن الايمان بوحـدة الفكر البشرى ، البدائى منه والمتحضر .

ويعسر تحديد افكار (ليفى برول) لانها من جهة تطورت من كتاب لآخر . ومن جهة اخرى تبدو وكأن صاحبها يهدمها فى **دفاتره** التى نشرت بعد موته ويرجع فيها عن اقواله الاولى . ولكنا اذا امعنا النظر فى مجموع مـا كتبه وجدنا ان الامر لا يتعلق بانكار فجائى ، ولكن على الخصوص بتطور تتجلى مراحله فى كتبه المختلفة : (1)

1 — واولها كتاب الوظائف الذهنية لدى المجتمعات الدنيا :

Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures

(1910) ويمثل موقفه المتطرف ، هذا الموقف الذى ستعدله الكتب الاخرى بالتدريج ، وفيه يقبل التفريق بين المجتمعات البشرية فى وظائفها الذهنية، ويعتقد ان الفرق بينها قد يصل الى حد الفرق بيـن الحيوانات الفقـرية وغير الفقرية على خلاف ما تظنه الاحيائية ، فقرر ان يقارن بين الذهنيتين المختلفتين اشد الاختلاف ، وهما ذهنية المجتمعات الدنيا على وجه العموم وذهنية المجتمعات المنبثقة عن حضارة البحـر الابيض المتوسط ، هـذه المجتمعات التى نمت فيها الفلسفة العقلية والعلم الوضعى » (2)

ولم يحور (ليفى برول) ، فيما بعد ، هذا التعريف الذى عرف به « الذهنية العصرية » او الذهنية المتحضرة . ولكنه عاد مرارا لتحديد مـا يعنيه بالذهنية البدائية ، هذا المفهوم الذى يشمل فى كنـه واحد جميـع المجتمعات الدنيا بالرغم من اختلافها الكبير الظاهر ، وان لم تكن بدائيـة بالمعنى الدقيق للكلمة (3) .

---

(1) L. B. (1949). pages 60, 31 ; J. Cazeneuve, (1961), page 7

(2) L. B., (1951) page 21

(3) J. Cazeneuve, (1961), p. 8

يقول (ليفى برول) انه يريد ان يدرس ، فى التصورات الجماعية عند المجتمعات الدنيا ، الميكانيكية الذهنية التى تتحكم فيها « وهذه التصورات الجماعية تعرف بأنها مشتركة بين اعضاء مجتمع معين ، وتنتقل من جيل الى جيل ، وتفرض نفسها على الافراد ، وتوقظ عندهم حسب الحالات ، مشاعر الاحترام والخشية والعبادة الخ . نحو موضوعاتها ، وهى مستقلة عن الفرد فى وجودها (1) . وهذه التصورات عند البدائيين لا تشبه مفاهيمنا . فهى فى جزء عظيم منها ذات صيغة غيبية Mystique

ان الذهنية البدائية غيبية ، اى تومن « بقوات وتأثيرات واعمال لا تدرك بالحواس ، ولكنها حقيقة واقعية ... فالبدائيون الذين ينتسبون الى مجتمع طوطمى يعتبرون ان كل حيوان وكل نبات بل وكل شىء من الاشياء المحسوسة كالنجوم والشمس والقمر جزء من طوطم معين وطبقة معينة ... فلكل شىء اذن تجانس دقيق مع اعضاء طوطمه وطبقته وتأثير فيها ... وعليه واجبات نحوهم ... وللقلب والكبد والعينين الخ خاصية منح بعض المزايا لمن يأكلها . واذا اجتمع الاهليون جلسوا فى اماكن حسب تجانسهم الغيبى مع هذه الناحية او تلك من الفضاء » ، ولا يمكن ان ندخل فى هذا المميز الغيبى ما نجده فى مجتمعاتنا من معتقدات خرافية ، فهى تختلف عن معتقدات البدائيين اختلافا اساسيا . فالثانية ، على عكس الاولى ، لا تقتضى وجود خط فاصل بين الطبيعة وما فوق الطبيعة .

وقد عيب على (ليفى برول) انه لا يوضح تماما ما يقصده حقا بالغيبية فيما يذكره من امثلة . وربما كان ما يذكره منحصرا فيما هو معروف من خلط بين الذاتى والموضوعى (2) .

ويوجد ، علاوة على هذه الصبغة الغيبية ، فرق آخر بين ذهنية المتحضرين وذهنية البدائيين . وهو ان التصورات الجماعية ترتبط فى اذهان هؤلاء بكيفية مغايرة لكيفية ارتباطها فى اذهان اولئك . ولا يعنى ذلك ان ذهنيتهم خاضعة لمنطق غير منطقنا (3) ، فالتواصل بين الذهنيتين ممكن ، ولكن ذلك لا يعنى الفهم الكامل . ان الذهنية البدائية غيبية من حيث محتوى تصوراتها الجماعية ، وقبل منطقية من حيث الارتباط بين هذه التصورات ، ولا تعنى كلمة « قبل » مرحلة سابقة فى الزمان على ظهور

---

(1) L. B., (1951), p. 1

(2) انظر المدخل (ق 4 — ج — 1)

(3) L. B., (1951), p. 68

التفكير المنطقى . ولا يطلق عليها (ليفى برول) هذا الاسم الا لانه لم يجد اسما افضل منه - ان هذه الذهنية ليست ضد المنطق Antilogique او غير منطقية Alogique ولكنها « لا تتقيد مثل تفكيرنا بتفادى التناقض (1) .

ذلك انها تخضع لمبدأ لا يتعارض مع مبدأ عدم التناقض ، ولكنه مغاير له . ويسميه (ليفى برول) بقانون المشاركة Loi de participation « لعدم وجود لفظ افضل منه » (2) ، فالارتباطات التى تتم فى ذهن البدائيين لا تفسر بسوء استعمال منطقنا ولا بضعف فى هذا المنطق او تحريف له ، ولا بترابط الافكار حسبما اقترحته مدرسة (ستيوارت مل) J. S. Mill ولكن بعنصر ربط مشترك بين جميع العلاقات الغيبية Mystique وهو المشاركة . « فى التصورات الجماعية لدى الذهنية البدائية يمكن ان تكون الاشياء والكائنات والظاهرات ، بكيفية غير مفهومة لنا ، هى ذاتها وشيئا آخر غيرها » فأهل قبيلة الترومای (بشمال البرازيل) يقولون انهم حيوانات مائية ، واهل قبيلة البرورو المجاورة لها يفخرون بأنهم ببغاءات حمراء (3) . فهم يعتقدون ان بينهم وبين هذه الحيوانات وحدة identité واقعية حالية . وتتصور الذهنية البدائية مثل هذه العلاقات دون أن تكترث للتناقض ، لانها تهتم على الخصوص بما للكائنات والاشياء من قوات غيبية ، فمميزات الذهنية البدائية ، وهى انها قبل - منطقية وغيبية وخاضعة لقانون المشاركة ، مترابطة وتشكل كلا واحدا .

ويرى (ليفى برول) ان الذهنية العتيقة تتطور وتتخلص تدريجا من العوامل الوجدانية ، الا ان هذه العوامل لا تضمحل ابدا لكى تحل محلها نهائيا ذهنية منطقية خالصة .

2 — وبعد الكتاب الاول باثنتى عشرة سنة صدر كتاب **الذهنية البدائية** La mentalité primitive (1922) ، ويتضمن نفس النظرية ، ولكنه يدرس بالخصوص العلية عند البدائيين . فيبين لنا (ليفى برول) ان الذهنية البدائية تهمل العلل الثانوية لصالح العلل الغيبية » . ان الذهنية البدائية ليست فقط غيبية ، اى متجهة فى كل لحظة نحو القوات الخفية ،

---

(1) Ibid., p. 78-79.

(2) Ibid., p. 76

(3) Ibid., p. 77

وليست فحسب قبل منطقية ، اى لا تبالى فى الاغلب بالتناقض ، بل هناك شىء آخر ، فالعلية التى تتمثلها هى من نوع آخر غير الذى الفناه ، وهذه الميزة الثالثة مرتبطة بالاولين » (1) ، ويمكن اختصار المؤثرات التى تهتم بها الذهنية البدائية دائما فى ثلاثة انواع يمتزج بعضها ببعض : وهى ارواح الاموات ، والارواح بأعم معانى الكلمة . وهذه الارواح التى تحيى بها الاشياء فى الطبيعة من حيوانات ونباتات وكائنات جامدة (انهار — صخور — بحر — جبال ، اشياء مصنوعة الخ) واخيرا سحر الساحرين » (2) . فبدل ان تكون العلة والمعلول بالنسبة للذهنية البدائية، كما هما عندنا ، معطيان معا فى الزمان ، ودائما بالتقريب فى المكان ، تقبل هذه الذهنية فى كل لحظة ان احد هذين الحدين هو الذى يدرك ، اما الآخر فينتسب الى مجموع الكائنات الخفية » (3) .

وهكذا يعتقد البدائيون ان الآلات والاسلحة والادوات ووسائل العمل الاخرى لا تكفى وحدها لضمان النجاح فى العمل ، ولا بد من ارادة القوى الخفية ومعونتها ، ولا تلعب الوسائل اذن فى نظرهم دورا ثانويا ، وان كانت لا غنى عنها (4) .

3 — وبعد خمس سنين ظهر كتاب **الروح البدائية** l'ame primitive الذى حاول فيه صاحبه ان يبحث عن المفاهيم او على الاصح المفاهيم المسبقة التى يتصور فيها البدائيون روحهم وشخصيتهم . ويقارن هذه المفاهيم بما تكشف عنه سيكولوجيا الاطفال دون ان ينسى تبيين الاخطار الناتجة عن التسرع فى مثل هذه المقارنة .

4 — صدر سنة 1931 كتاب **ما فوق الطبيعة والطبيعة فى الذهنية البدائية** .

هذا الكتاب الذى اعطى فيه (ليفى برول) لما سماه بالمقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة La Catégorie affective du surnaturel دورا اوليا ، لانه اتخذها مبدأ لتفسير الذهنية البدائية بدل قانون المشاركة ، فهو يتحدث فى هذا الكتاب عن المشاركة ، ولكن لا بوصفها قانونا . ثم انها تظهر عنده

---

(1) L B., (1960), p. 85

(2) Ibid., p. 51

(3) Ibid., p. 86

(4) انظر ليفى برول ، **العقلية البدائية** ، ص 386 .

تابعة لمفهوم الغيبية : وبذلك تبدو الذهنية البدائية غيبية اكثر منها قبل منطقية . فالعلة عند البدائيين غيبية واتفاقية . وما نسميه نحن علة ليس بالنسبة اليهم سوى علة ثانوية تسمح للقوات الخفية التى هى العلل الحقيقية بأداء عملها . وهم يعتبرون ان ما فوق الطبيعة جزء من الطبيعة. ويتصورون القوات الخفية تصورا انفعاليا . والعنصر الغالب فى هذا الانفعال هو الخوف من هذه القوات والحاجة الى اتقاء شرها . ويحسون بهذا الانفعال اكثر مما يعرفونه ، انه صبغة مشتركة بين التصورات المتعلقة بهذه القوات الخفية . ويسمى (ليفى برول) هذه الصبغة العامة بالمقولة الوجدانية ، وقد بين فيما بعد فى دفاتره انه لم يقصد المقولة بمعناها عند (ارسطو) او (كانط) Kant (1)

5 ــ خصص (ليفى برول) كتابه الخامس **للميثولوجيا البدائية** (1935) وهو من اهم كتبه . وفيه يلاحظ اولا ان الاساطير البدائية التى بين ايدينا ناقصة ومتجزئة على وجه العموم . فأساطير القبيلة الواحدة تكاد لا تشكل ، الا فى احوال نادرة ، مجموعة موحدة ، اذ ليس فيها ما ينسق بينها . ولا تحسب اسطورة حسابا للاساطير الاخرى وكأنها لا وجود لها . ولذا تحدث فيها تناقضات لا يعيرها البدائيون اى اهتمام (2) . ثم يبين ان العالم الاسطورى ليس خياليا فى نظر البدائيين ، ولكنه واقعى ، مثله فى ذلك مثل التجربة العادية ، بل انه موضوع لتجربة تجرى فى ما فوق الطبيعة ، هذا العالم الذى لا يفصل بينه وبين الطبيعة فاصل . فهى اذن جزء من الواقع الذى يعيشه البدائى مباشرة . وهى على خلاف الاساطير فى الشعوب المتحضرة حيث تعد مما لا يصدق . وليست الاساطير تفسيرا للطبيعة ، ولكنها وصف لما فوق الطبيعة . وان التعبير بالاساطير التعليلية Etiologiques تعبير مبهم ، لانه يخلط التفسير كما نفهمه بالتفسير من وجهة النظر البدائية . فالقول بأنها تعليلية يدل على ان فيها بحثا عن العلة كما نتصورها ، اى علة مادية وثانوية ، مع ان الاسطورة تقتضى ان العلة موجودة من قبل فى عالم ما فوق الطبيعة . فاللجوء الى الاسطورة يعنى العدول عن الارتباط العلى بين الظاهرات . ولذا ينبغى تفاديا لهذا النوع من التناقض ، ان لا توصف الاسطورة بأنها تعليلية ،

---

(1) انظر المدخل (ق 4 ــ ج ــ 7) .

(2) L. B., (1935), pp. VII-IX

وان نتذكر على الاقل ان العلة المذكورة فى الاسطورة من نوع آخر غـــير عللنـــا الثـــانـــويـــة (1) .

ويعتمد (ليفى برول) فى هذا الكتاب على المقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة بدل القول بذهنية قبل ـ المنطق ، ولا يتحدث عن قانون المشاركة، ولكن عن المشاركة فحسب . ويتميز التفكير الاسطورى عن التفكير الحديث الذى يقوم فى نظر (ليفى برول) على مفاهيم ثابتة منفصل بعضهـــا عـــن بعض وعلى قواعد المنطق بميوعته التى تجعل اشكال النباتات والحيوانات غير ثابتة ، على عكس ثبات القوانين والاشكال فى عالم التجربة الحالية. فكل شىء ممكن الحدوث فى اى لحظة ، كما يمكن لكل كائن حى ان يتخذ اى شكل من الاشكال ، وتقع التحولات الغريبة مثل تحول الانسان الى طائر او العكس فى طرفة عين ، فالشكل الخارجى فى عالم الفولكلور كمـــا فى عالم الاساطير ليس سوى عرض ، ولذا يمكن لبعض الافراد ان يتحولوا كيفمـــا يشاءون (2) .

ان الاساطير بمعنى الكلمة كما تقدم تمثل مرحلة ما قبل الدين ويدخل هذا فى نطاق تأثر (ليفى بـــرول) بما يقولـــه (كـــونت A. Comte) عن الحالات الثلاث التى مر بها تطور الفكر البشرى . وتتحول الاسطورة المقدسة والسرية تحولا متصلا الى اسطورة دنيوية ، اذ تضعف بالتدريج مشاعر الاحترام المتعلقة بها ، كما تتلاشى الهالة الوجدانية التـــى تحيط بهـــا . وهكذا تصبح الاسطورة خرافة وحكاية .

ان الاساطير تعبر عن ذهنية واحدة ، ولكنهـــا تعـــد فى الشعـــوب المتحضرة خارج العالم الواقعى ومما لا يصدق ، لان التفكير العقلى قـــد ابعد المعطيات الغيبية من التجربة التى يعدها صحيحة . واذا ما كنا نعجب بالاساطير وتؤثر فينا فلانها تذكرنا بالزمان الذى كنا نعتبرها فيه واقعية(3)

6 ـ اصدر كتابه الاخير سنة 1938 : **التجربة الغيبية والرموز عند البدائيـــن**

L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs

وفيه زاد اهتمامه بالمقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة وتفريقه بين التجربة

---

(1) L. B., (1935), p. 176

(2) L. B., (1935), pp. 269-270

(3) انظر فى دوكامو (ف 12 ق 8) انتقاد (لينارت) لمـــا يقـــوله (ليفى برول) من ان دور الاسطورة التفريج عن النفس .

عند البدائيين والتجربة عند المتحضرين . فالاولى لا تنحصر فى الطبيعة ولكنها تشمل كذلك العالم الخفى . « ان الواقع الذى يعيش فيه البدائيون مزدوج ، فواحد يشمل الكائنات والاشياء التى يرونها بأعينهم ويلمسونها بأيديهم اى يدركونها بحواسهم ، وينظمون سلوكهم حسب هذه الادراكات ... ويوجد واقع آخر خفى لا يدرك ، ونسكنه كائنات يشعرون بوجودها ويعانون تأثيرها .. ويهتمّ البدائى لهذا الواقع اكثر ، لانه لا يستطيع فى الغالب ان يتنبأ بما ستصنعه قوات ما فوق الطبيعة ... وهذان الواقعان لا يشكلان ميدانين منفصلين ... فالطبيعة وما فوق الطبيعة يظهران له متمازجين » (1) .

ثم ان تجربة البدائيين وجدانية على الخصوص ، ويدخل فى ذلك ايمانهم بالحظ والسحر والاحلام وحضور الاموات الخ . وتموضع هذه التجربة الغيبية بواسطة الرموز . فالرموز تظهر عند ما يضعف الاعتقاد فى وحدة الجوهر بين الطبيعة وما فوق الطبيعة ، اى بين العالم الظاهر والعالم الخفى ، ان المشاركة تكون معاشة ثم يصير لها بعض الموضوعية، فيحدث انفصال بين العالمين ، ويصير احدهما رمزا للآخر . الا انه انفصال غير كامل كما هو عندنا . فعند ما نقول نحن ان الاسد يرمز للقوة لا نرى بين الاسد والقوة الا علاقة . اما عند البدائيين فان جمجمة السلف التى يحتفظون بها لا تمثل السلف فقط ، ولكنها تشارك فى ماهيته .

7 — ترك (ليفى برول) **دفاتر** سجل فيها بعض الملاحظات والانتقادات التى وجهها لافكاره السابقة . ونشر هذه الدفاتر (موريس لينارت) . واذا لم يمكن ان نعتبرها خلاصة نهائية لنظريات مؤلفها لانها ليست سوى مذكرات يومية ، وربما كان سيجيب فيما بعد عن الانتقادات التى تضمها ، فهى على الاقل اساس لنظرياته النهائية ، فهناك تطور فى تفكير (ليفى برول) قد اصبح فعليا وتاما فى هذه الدفاتر التى « تمثل اصدق الانتقادات التى يمكن ان يوجهها عالم لنفسه واكثرها موضوعية » (2) فقد تخلى عن استعمال لفظة ما قبل — المنطق « ان الخطوة التى خطوتها ، وآمل ان تكون حاسمة ، تنحصر فى التخلى عن مشكل لم احسن طرحه وجر على صعوبات لا تنفك » (3) .

---

(1) L. B., (1938), p. 169

(2) G. Davy. (1953), p. 247

(3) L. B., (1949), pp. 61, 129

وصار يتحدث عن التنافى incompatibilité بدل التناقض « انى لم التزم الحذر الكافى عند ما تحدثت عن التناقض ، فكثير من الاشياء التى يقبلها البدائيون ونرفضها نحن باعتبارها مستحيلة ليست متناقضة بالضبط انها غير مقبولة لذهننا بينما الذهنية البدائية تقبلها . ولكن هل ينبغى ان نعبر عن هذا بقولنا ان هذه العقول ليست لها نفس المقتضيات المنطقية التى يقتضيها عقلنا ؟ لقد قلت ذلك غالبا دون ان ابحث من قريب هل هذه العبارة لا تتجاوز ما تسمح الوقائع بتأكيده » (1) فاذا ما اعتقد بعض البدائيين ان بعض الناس ينامون فى قعر النهر فليس ذلك من قبولهم للتناقض ، اى للتنافى المنطقى ، فبما انهم يجهلون بالخصوص وظيفة التنفس يعتقدون ان حالة هؤلاء الناس مخالفة لحالة الناس الآخرين ، وانهم فى ذلك اذن مثل السمك » (2) .

ويتميز موقفه الجديد بأنه لم يعد يرى فى المشاركة Participation وظيفة منطقية من منطق مخالف لمنطقنا . لقد تصور قانون المشاركة ليفسر به بعض الارتباطات التى لا تخضع للقوانين المنطقية ، ولكنه تخلى عنه لعدد من الاسباب من جملتها اطلاعه على عدد كثير من الوقائع وتحليله لها تحليلا افضل ، « ولذا ينبغى التحدث عن المشاركة لا عن قانونها ، هذا القانون الذى اعجز عن صياغته صياغة دقيقة او مرضية تقريبا » فلا يبقى اذن سوى ان « البدائى » كثيرا ما يحس بمشاركات بينه وبين هذه الكائنات او تلك او الاشياء التى تحيط به فى الطبيعة او ما فوق الطبيعة وله اتصال بها ، كما يتصور مشاركات بين هذه الكائنات والاشياء » (3) .

وهكذا صارت الذهنية البدائية عنده متميزة فى جوهرها بأنها غيبية اى تحس احساسا مبهما بوجود قوات خفية مؤثرة لا صورة لها ولا حدود.

ويذهب (ليفى برول) الى ابعد من ذلك ، اذ يبين انه لا توجد ذهنية خاصة بالبدائيين ، ففى الذهنية العصرية بقية مشتركة بينها وبين الذهنية البدائية « لو القيت نظرة شاملة على ما كتبته فى موضوع المشاركة من سنة 1910 الى 1938 لتجلى لى بوضوح تطور افكارى فقد بدأت بافتراض ذهنية مغايرة لذهنيتنا ان لم تكن فى بنيتها فعلى الاقل فى

---

(1) Ibid., pp. 8-9

(2) Ibid., pp. 11-12

(3) L. B., (1949), pp. 77-78 وانظر المدخل (ق 4 — ج — 7) .

وظيفتها ... فلنصلح صراحة ما كنت اعتقده صحيحا سنة 1910 : لا توجد ذهنية بدائية متميزة عن الاخرى بميزتين تختصان بها « غيبية وقبــل ــ منطقية » ، وانما هناك ذهنية غيبية بارزة وتسهل ملاحظتها عند البدائيين اكثر مما هي فى مجتمعاتنا ، ولكنها حاضرة فى كل عقل بشرى » (1) .

لقد تخلى (ليفى برول) عن المعارضة بين الذهنيتين ، ولم يعد ينكر وحدة الذهن البشرى التى تدل عليها عمومية الجوانب البدائية فى كــل ذهنية ، وعاد بذلك الى القول بنوع من التطور . وهى وجهة نظر لا يمكن اهمالها تماما فى اى بحث والا كان منفصلا عن الواقع . وكــان لما كتبــه (موريس لينارت) تأثير كبير فى تحول افكار (ليفى برول) الذى يعلن ذلك فى كل مناسبة .

فقد التقى (ليفى برول) و (لينارت) حين عاد هذا الاخير الى فرنسا سنة 1920 بعد مقامه الثانى بكاليدونيا الجديدة . « التقيت بليفى برول عند (اندرى ميشيل) A. Michel بدار على شاطىء البحر ، اذ كان يريــد ان يعرف ما يمكن ان يأتى به مبشر قادم من بعيــد . فدعانـــى لجولـــة فى الحقــول (2) .

وكان للقائهما اثر عظيم فى اتجاههما الفكرى فقد ادخل (ليفى برول) مؤلفنا الى معهد الانتربولوجيا الفرنسى ووجهه نحو الدراسات الاثنولوجية « لقد تعلمت بفضل الاتصال به كيف ازيل القشور عمـــا اعرفـــه عـــن البدائيين » ، (لينارت) (3) .

واهتم (ليفى برول) بطريقـــة (لينـــارت) فى البحث و « دقتـــه المعهودة » وتأثر بانتاجه وبالاخص منه ما كتبه عن **ديانة البدائيين الحاليين** « ان قراءة مخطوط (لينارت) فى موضوع **ديانة البدائييـــن الحــــاليـــن** قد اتت فى الوقت المناسب لتمنعنى من الانزلاق اكثر فى المنحدر الذى اوجد فيه الآن ... فلا شك فى ان عادات البدائيين الذهنية لا تختلف عن عاداتنا الذهنية » (4) ويعتمد عليه فيما يراه من ان التفكير البدائى لا يصنف ، وفى

---

(1) Ibid., (1949), p. 131

(2) M. N. C., (1964), pp. 156-157

(3) نفس المرجع وانظر المدخل (ق 1 ــ ح) .

(4) انظــر M. L., (1949) pp. 72-74 وقــد نشر (لـــيـــنـــارت) هذا البحث سنة 1948 .

العدول عن المقولة الوجدانية . فقد جاء (لينارت) بعد ان قرأ كتاب **مـا فـوق الطبيعـة والطبيعـة فى الذهنيـة البدائيـة** وقال ليفى برول « ان المقولة الوجدانية لما فوق الطبيعة هى المشاركة ، اليس كذلك ؟ « ان ما له من احساس صادق وعميق بالذهنية البدائية قد بين لـه ان بين المشاركة وادراك ما فوق الطبيعة اوثق الصلات » (1) .

وجاء (ليفى برول) فى آخر حياته بعد ان ظهر له ان الوثائق التى كتبها الغير وكان يحسبها مرآة ليست سوى حجاب ، وقال للينارت انـه يريد الذهاب الى احدى جزر المحيط الهادى ليتصل اتصالا مباشرا بالاهليين الا ان ذلك لم يكن ممكنا لكبر سن (ليفى برول) على الخصوص (2) .

8 — نقـد : يعسر انتقاد نظريات (ليفى برول) لان هذا المفكـر الفرنسى حور نظرياته تحويرا كبيرا جعله فى النهايـة يتخلى عـن بعض مواقفه الشهيرة كما رأينا . ثم انه تكفل هو نفسه بانتقاد آرائـه الاولى . ويمكن تلخيص الانتقادات الموجهة لنظرياته كما يلى (3) .

1 — اعتماده على الوثائق التى سجلها غيره .

2 — عدم اكتفائه بما كتبه الاثنوغرافيون فقد اخذ كذلك مما نقلـه المبشرون والموظفون والرحالة والمسافرونولا يوجد ما يضمن صحة اخبارهم وقد بين الاثنوغرافيون بالفعل فيما بعد اخطاء بعض هؤلاء الملاحظين الذين لم يكونوا متأهلين لهذا العمل ، ثم انهم اهتموا خصوصا بنقل ما بدا لهم غريبا من عادات الشعوب . فبدت بذلك هذه الشعوب اغرب ممـا هـى فـى الـواقـع .

3 — لم يحتفظ (ليفى برول) من الوثائق التى كانت بين يديه الا بما يؤيد نظرياته التى تجعل ذهنية هذه الشعوب بعيدة عن ذهنية الشعوب الحديثة . وقد اعترف بذلك عند ما قال بأنه كان متعمدا عند ما جعل المتوحش غريبا والمتحضر عقلانيا اكثر مما هما فى الواقع (4) .

---

(1) L. B., (1949), pp. 137-138, 220

(2) M. N. C., (1955), pp. 92-93

(3) انظر فى ذلك

O. Leroy, « La raison primitive », Geuthnet, 1927
R Allier, Le non civilisé et nous, 1927

(4) فى رسالة كتبها الى (ايفان بريتشار) . E. Pritchard

انظـــر : Revue philosophique n° 4, (1957), pp. 408-409
J. Cezeneuve, (1961), pp. 47-51

وهو موقف لم يصبح مقبولا نوعا ما الا عند ما حاول فى **دفـــاتره** ان يصف لا ذهنية الشعوب البدائية ولكن طريقة فى التفكير والعمل لا تخص هذه الشعوب ولكنها اقوى عندهم مما هى عند غيرهم فكان من المعقـــول اذن ان تعزل حيث تسهل ملاحظتها كما سبق .

4 ــ تأييده للنزعة التطورية بالرغم من انتقاده لها . فهو يحاول ان يبين الصلة بين المجتمعات التى تحس بالعلاقات الغيبية وتعيشها وبيـــن المجتمعات التى عوضت هذه العلاقات بالمفاهيم .

5 ــ تقوم نظرياته على مصادرة هى استحالة فهم الذهنية البدائية، لانه اذا كانت الذهنية البدائية مخالفة للذهنية العصريـــة ، فكيف يمكـــن تفسيرها وفهمها بدون تشويهها ، وهكذا يكون فى نظريته شبـــه انكـــار للاثنولوجيا ولهذا عدل فى **دفـــاتره** عن ذلك الى القول بأن الذهنية الغيبية اشد ظهورا عند البدائيين منها عند المجتمعات الحديثة ولا توجد اذن ذهنية بدائية متميزة بخصائصها .

والذى يبقى على الخصوص من عمل (ليفى برول) بعد انقلاب تفكيره هو انه حاول ان يعوض البحث فى النشوء Genèse بالبحث فى البنيـــة Structure وابرز نصيب الوجدانيـــة فى التفكير ، ممـــا ساهم فى وضــــع الاسس لسوسيولوجيا المعرفة بادخاله عنصر التعدد فى المعرفة دون ان يضر ذلك بوحدة الذهن البشرى . فاذا كان الناس لا يختلفون فى ملكاتهم الذهنية ، فانها توجه توجيها مختلفا حسب المقتضيات وبذلك نستطيـــع ان نميز بين اشكال مـــن المعرفـــة حسب انواع المجتمعات .

الملحق الثاني

كاليدونيا الجديدة واهلها

تقع جزيرة كاليدونيا الجديدة بين خطى العرض : °20.58 و °22.25 وخطى الطول، °164.15 و °167.35 ، وهى جزيرة كبيرة طولها نحو 400 ك. م، وعرضها ما بين 40 الى 60 ك. م، ويسميها البحارة الميلانيزيون منذ اقدم الازمنة الارض الكبرى . وقد اكتشفها الرحالة الكبير (كوك) (1) صدفة سنة 1774 . ولم يستطع ان يعرف من الاهليين اى شىء عن اسمها فاعتقد انها من الاتساع والتقسيم بحيث لا يمكن ان يكون لها اسم . ودفعه منظرها الجبلى فيما يبدو (وربما كذلك ما لاحظه من قوة سكانها ونشاطهم ولطفهم) الى ان يسميها باسم ايكوسيا القديم ، وهو كاليدونيا ، وغرس الاهليون اشجار الجوز الهندى او النارجيل Cocotiers تذكارا لزيارته، واطلقوا على بعض ابنائهم اسم (كوك) ، واحتفظوا بذكريات دقيقة من حلول البيض لاول مرة بجزيرتهم .

وقررت حكومة نابليون الثالث استلحاق كاليدونيا الجديدة سنة 1853 لتكون منفى للمبعدين السياسيين ، ثم اقيم بها سجن للمجرمين المحكوم عليهم بالاشغال الشاقة . وتقرر ان يلزم السجناء بالاقامة الاجبارية بعد انتهاء مدة عقوبتهم ، « لاصلاح الانسان بالارض والارض بالانسان ». ويجعلون غالبا فى خدمة المعمرين الاحرار ، او يرخص لخير العناصر منهم باستثمار قطع صغيرة من الارض ، وقد خلصت الجزيرة من هذا السجن قبل نهاية القرن التاسع عشر .

والجزر التابعة لها هى :

---

(1) J. Cook (1738-1779) من اكبر الرواد البحريين ولد بانجلترا وبدأ رحلاته سنة 1768 وحمل معه جماعة من الباحثين فى الفلك والتاريخ الطبيعى . ودامت رحلته الاولى اربع سنوات (1768 — 1772) والثانية ثلاث سنوات (1772 — 1775) ولقى حتفه خلال الثالثة (1778 — 1779) فى معركة مع اهليى جزر (هاواى) الذين عدوه اول الامر الها وغمروه بالهدايا . انظر الدكتور الجوهرى (1965) ص 103 — 110 . وكذلك د. اكذ (ف 3 ق 2) و M. Griaule, (1946), pp. 93-101

1 — من جهة الشمال جزيرتا (بيليب) Belep جزر (هويون) Huon

2 — من جهة الجنوب : جزيرة الصنوبر Pins

3 — فى الشرق : ارخبيل (لويولتى)

4 — فى الغرب : جزر (شستر فيلد) الصغيرة

وكان سكان كاليدونيا الجديدة سنة 1887 حسب اول احصاء 30.000 نسمة لم يبق منهم سنة 1921 الا 16.000 .

ويسمى اهل كاليدونيا الجديدة باسم الكاناك ، وهو مأخوذ من (كاناكا) Kanaka احدى صيغ الكلمة البولينيزية التى تعنى ، فى جزر ماركيز Marquise « الناس » . وقد اطلق الغربيون هذا الاسم على السكان الاصليين بعد اكتشاف كاليدونيا الجديدة بزمن طويل . ويطلق كذلك على اهل جزر الهيبريد الجديدة ومع انه لا يفيد اى قدح فان الكاليدونيين لا يحبونه فيما يظهر .

انظر فى شأن هذه الجزيرة واهلها : Ch. Robequain, (1958)
A. Huetz de Lemps, (1963), pages 48-70

الملحـــق الثـــالث

القـــريـــة الكـــانـــاكيـــة

تتركب القرية الكاناكية من ممر رئيسى مرتفع . ويختلف طولـــه مـــن 10 الى 60 مترا . وعرضه من 5 الى 12 مترا . ويحاط بأشجار الاروكاريا التى ترمز الى الدوام - واشجار الجوز الهندى التـــى تمثـــل بجذوعهـــا اليابسة عنصر الرجولة . ويذكر هذا الممر بالاموات المحتجبين عن الانظار . وفى اعلاه بالقرب من الكوخ الكبير اشجار القبب او الخـــروع الصينـــى التى تمثل كذلك عنصر الذكورة . وفى اسفله شجر الاريترينة وما يشبههـــا من الشجر الذى يرمز للخصب (1) .

ويشـاد فى اعلى الممر الكوخ الكبير ، وهو كـــوخ الرجال ، وله شكـــل مخروطى ، وتعلوه خشبة منحوتة وسهم مـــن الاصداف البيضـــاء (2) . ويقيمه الكاناك على رابية مستديرة من احجار يجمعونهـــا وقـــد يتجـــاوز ارتفاعها المترين احيانا فى الشعاب المعرضة للفيضانات . ويوضع بجانبى باب الكوخ وعند عتبته تماثيل مختلفة . كما تغرز اعمدة قرب هذا الكوخ، ولها معان مختلفة . فهى « تغطى » حسب عبارة الاهليين ، روح سلف او طوطم او خاصية ، لان العمود جسد السلف او هيكله العظمى ، وفى هذا الممر الرئيسى الذى يمثل عنصر الرجولـــة توضـــع اكـــوام الاقـــوات فى الاحتفالات الكبرى التى تشيد بمجد العشيرة . وفيه يرقص الراقصون ، وبه يقضى الناس اوقات فراغهم او يباشرون اعمالهم اليومية . ويقسم بأعواد طويلة منحوتة تغرز فى ارضه وتدل على مكان العشائـــر وتذكـــر بالاسلاف والعهود التى بينها .

وبين كوخ الرجال والممر الرئيسى توجد ساحة عارية لا عشب فيها، وتقام بها اعمدة او اشجار الاروكارية ، وفى جانبها اعواد قصيرة وتماثيل مكسرة واشجار القبب واشجار عطرية اخرى من نفس النوع . ووسط هذه الاشجار توضع اثافى وقدور تطبخ فيهـــا القـــرابين ، وهـــى النصب الرئيسى الذى يكون فيه الاتصال بالعالم الخفى فى جميع القضايا التى تهم

---

(1) انظر فى شأن هذه الاشجار. د. ك. (ف 3 ق 7 و ف 4 ق 7) وبداية الفصل السابع و (ف 6 ق 2) .

(2) انظـــر (ف 8 ق 2) .

العشيرة . وكل ركيزة مغروزة حوله تمثل جدا او سلفا مؤلها ، ويعلق بها بعض ما كان يملكه هذا السلف وكذلك نبات خاص به . وهكــذا يتــوجــه الناس عند النصب بالدعاء الى ارواح الاسلاف ويطلبون منهم العون . وكان الكاناك فيما مضى يجعلون ، بالاضافة الى هــذا النصب ، نصبا طوطميا بالقرب من كل كوخ نسوى . وقد زال هذا العرف تقريبا .

كما توجد انصاب موقتة ينصبها اثناء الاعياد من كان بعيدا عن نصب عشيرته . وتقام ايضا انصاب فى الحقول والاماكن الخصبة (1) .

والى جانبى الممر الرئيسى وعلى ارض منبسطة ممران موازيان لـــه واقل منه عرضا . وتحيط بهما اشجار ذات عود مائى وطرى مثل الاريترينة لتمثل العنصر النسوى . فهذان الممران يمثلان العنصر النسوى وعشيرة الرحم . ويخصصان للاخوال ، وتجرى فيهما طقوس الاسرة وتحية الاخوال

وتقام اكواخ النساء بجوانب هذين الممرين . وهـــى كذلك اكـــواخ مستديرة ومخروطية ولا توجد هذه الطريقة فى بناء الاكواخ بأى مكـــان فى اوقيانيا غير كاليدونيا الجديدة . ولكل امراة متزوجة كوخها الخاص ، وينام الاطفال مع امهم . وبعد حفلة الختان يصبحون رجالا وينامون عندئـــذ فى الكوخ الكبير . ويكون كوخ زوجة الرئيس مع هذه الاكواخ او فى اسفل الممر الرئيسى حيث تجعل رموز نسوية وبـــذلك يبين دور المـــراة التكميلـــى .

---

(1) ذكرت هذه الانصاب والقرابين فى : د. ك. نهاية الفصل الرابع (ف 5 ق 2 و ف 6 ق 4) وبداية الفصـــل السابـــع (ف 7 ق 1 و 6) و (ف 8 ق 2) .

الملحـق الـرابـع

كيفية النطق بالحروف فى لغة اهل (هوايلـو)

بما ان (لينارت) لم ينقل اصوات اللغة الكاناكية طبقا للمصطلحات العالمية فقد اكتفينا بذكر طريقة النطق كما ذكرها المؤلف فى كتابيه (1930) و (1935)

a = a

â = a longue et ouverte (كمـا فى : las)

e = é (كمـا فى : été)

é = è (كمـا فى : père)

e = eu (كمـا فى : heure)

o = o

ô = o (كمـا فى : col مفتوحة)

ù = u

u = ou

b = mb

d = nd

c = tch (كمـا فى : tchèque)

j = صوت وسط بين : dhieu و djieu
(كمـا فى : djebl)

g = gu (كمـا فى : gué)

x = صوت وسط بين x اليونانية و Ch [illegible]

wh = w

ng = ng مثل الصوت الانجليزى :

= gn (كمـا فى : seigneur)

rh = sorte de r chuintant, rsh

r = r nasalisé

l = يختلط فى الغالب بحرف النون .

الملحـــق الخـــامس

نظـــام الـــزواج عنـــد الكـــانـــاك

تصاهر فى البداية رجلان فتبادلا اختيهما . ولم يكن ذلك بيعا ولكـــن عقدا مجتمعيا تذهب بمقتضاه البنت التى تولد لكل واحد منهما لتحل محل المرأة التى اخذها . وهكذا تعيد البنت الى عشيرة خالها نبع الحياة الذى اقتبســـه ابوهـــا . فتصير اذن لكل شخص عشيرتـــان : عشيرة ابويـــة Paternel هى عشيرة ابيـــه التـــى ينتسب اليهـــا ، وعشيرة امويـــة Maternel هى العشيرة التى جاءت منها امه وستأتـــى منهـــا ايضا زوجتـــه .

ويعيش افراد كل عشيرة او بطن Fraternité كالاخوة والاخـــوات الحقيقيين ، ويسمون محارم ، ويخضعون فى علاقاتهم لبروتوكول دقيق . ولرجال كل بطن ان يتزوجوا نساء البطن الآخـــر . ورجـــال العشيره لا يتزوجون ، بدون تمييز ، نساء العشيرة الاخرى او العكس . فهناك علاقة خاصة تربط بين رجل وامراة من عشيرتين مختلفتين ، وقد يتفق الشبان على تبادل فيما بينهم ، ولا يعارض الشيوخ فى ذلك بشرط ان يجرى فى نطاق بطن واحد ، ويقبلون النقود التى تعطى من اجل تغيير العقد القديم ، انها تحويل حساب فى سجل التبادل .

ان الزواج عند الكاناك اذن عبارة عن تبادل اطفال ، اى اخوة (1) بين الخال وزوج اخته . ويوضح (لينارت) هذا التبادل بالجدول التالى الذى يبين انتقال البنات من عشيرتهن الى عشيرة ابن خالهن . وتتميـــز اسماء البنات بخط تحتها . وهكذا نجد اسم البنت مرتين ، مرة فى عشيرتها ومرة فى عشيرة زوجها .

---

(1) انظـــر الملحـــق السادس .

غيكـــو — فتتم بينهمـــا — نيغـــى
يبادل اخته بأخت — المصـــاهـــرة — يبادل اخته بأخت
نيغـــى — غيكـــو

مالي	ميكا / آوما	دوى / كونو	فاتو	توا / فاتو	وابا / مالي	اوما	كونو	(النعوة)
فيتو / جاي	مايى	ماريا	بوينو / سيبي	سيبي	توما / ماريا	جاي	مورو / مالي	
ميكا / كوني	آدي	بليسى / راسي	مينو	راسي	مالا / مينو	كوني	نيغي[2] / آدي	
دوروبا / سيبي[2]	أوما[2]						سيبي[2] . اوابا[2] / أوما[2]	

وعند ما تخرج الفتاه من فترة المراهقة تساق الى بيت اهل من ستصبح زوجة له ، وتبقى فى الحريم فى خدمة حماتها وفى صحبة النساء . ويبقى بينها وبين زوجها المنتظر علاقة الاخت بأخيها ، ويتحاشى كل منهما لقاء الآخــر ويسمح لهما عرف الحديث الحر (د. ك. ف 10 ق 2) بتبادل كلام عفــوى احيانا . وعند ما يبدو انها اقتربت من سن الرشد يدعوها الجد هى وابن خالها ويطلب منها ان تطبخ يامة igname وتأكلها مع الشاب او ان تجلس هى واياه على حصيرة واحدة . وبذلك يرتفع التحريم tabou ويمكنهما ان يعيشا معا . وقد تبقى عند ابويها الى ان يأتى هذا الاخ المعين لها ويقدم نفسه لابيهـــا (1) .

(1) انظر فى هذا الموضوع :
M. L., (1930), pp. 69-70 ; (1947), pp. 131-142
P. Métais, (1956).

الملحـــق الســادس

نظـــام القـــرابـــة عنـــد الكـــانـــاك

يدخل نظام القرابة عند الكاناك فيما يسمى بالقرابـــة التصنيفيـــة Parenté classificatoire وهى التى يدل فيها بلفظ واحد على طبقة من افراد القرابة لا على فرد واحد . فالبدائى يطلق اسم الاب على ابيه الحقيقى وعلى اعمامه وابناء اعمام ابيه . ويطلق اسم الاخوة على جميع الرجـــال الذين هم من جيله ، اى على اخوته من ابيه وامه وعلى ابنـــاء اعمـــامه وعماته وابناء اخواله وخالاته وهكذا ..

ويبين (لينارت) انه لا توجد عند الكاناك اسرة بالمعنى المعـــروف عندنا . فبينما ينحصر التصميم المجتمعى عندنا فى سلالة الاسرة . ويتمثل فى خط ينطلق من الحفيد الى الجد نجد ان الكاناكى لا يدرك جيدا هذا العمق ويصنف الافراد فى اجيال هـــى جماعـــات الاتـــراب Groupes d'âge فهو يرى الاجيال يعلو بعضها بعضا كطبقات افقية ، هى طبقة الاطفـــال وطبقة الآباء وطبقة الاجداد ، اى ان كل طبقة تشمل جيلا من الاجيـــال فطبقة الاخوة يختلط فيها الاخوة الحقيقيون بأبناء الاعمام وابناء الاخوال ، ولكنها تقسم الى جماعتين ، فمن جهة الاخوة من عشيرة الاب ، اى الاخوة الحقيقيون وابناء الاعمام ومن جهة اخرى الاخوة من عشيرة الام ، اى ابناء الاخوال .. ويتزوج افراد جماعة من افراد الجماعة الاخرى (انظر الملحق الخـــامـــس) .

ومن المعروف ان العرب تجعل العم ابا والخالة اما . وان المغاربة احيانا يطلقون على الاخوال او الاعمام اسما تدخل فيه كلمة « بابا » مثل « بابا الطالب » وكـــان اول مـــن وصف هـــذا النظـــام (مورجـــان) L. Morgan (1) بعد ان لاحظه عند بعض هنود امريكا الشمالية . ثـــم وجد بعد ذلك فى نواحى اخرى مثل امريكا الجنوبية واستراليا وافريقيـــا الغربية وميلانيزيا (2) . ويفسر (مورجان) القرابة التصنيفية بالاختلاط الجنسى البدائى Promiscuité primitive او « الزواج الجماعى » Mariage par groupes اذ يـــرى انه بعد الاحتفاظ الجنسى جاءت مرحلة

---

(1) انظر الملحق الاول (ق 2) .
(2) انظر د. ك (ف 11 ق 6) .

الاسرة التى يحرم فيها الاتصـــال الجنسى بين الاب والام والاولاد فقط ، ثم مرحلة الزواج الجماعى التى يمكن فيها لافراد نصف القبيلة ان يتزوجوا افراد الجنس المخالف من نصف القبيلة الآخر ، ويحرم فيها الـــزواج بين الاخـــوة والاخـــوات .

ولا يوجد فى الواقع اختلاط جنسى بدائى . فأحوال الاختلاط الجنسى الحقيقى انما هى اباحية جنسية مطلقة والزامية . ومحـــدودة فى الاعيـــاد العظمى فى بعض ايام السنة .

ثم ان هذا النظام يعنى فى جوهره التفريق بين الاجيال اكثر مما يعنى التفريق بين درجات القرابة . فمبدأه الاساسى هو تكافؤ الاخوة والاخوات وذلك اساسى فى سير الانظمة الزواجية التى تقوم على التبادل . فلا يتعلق الامر اذن ببقية من حالة اصلية زالت .

كما لوحظ ان استعمال هذا النوع من القرابة لا يعنى ان اصحابه لا يميزون بين مختلف افراد القرابة الذين يسمونهم باسم واحـــد . فعندهم طرق لتخصيص الافراد بواسطة الحركة او النظرة او الوصف الخ . كما لا يعنى ان هؤلاء يعاملون جميعا بنفس المعاملة . اذ يوجـــد الى جـــانب القرابة التى يلزم لها الاحترام قرابـــة المـــزاح Parenté à plaisentrie او كما يسميها المؤلف قرابة الحديث الحـــر Parenté à libre parler (انظر د. ك ف 10 ق 2) .

ان تفسير هذا النظام يرجع فى الحقيقة الى كون القرابة فى المجتمعات البدائية تربط جماعة بجماعة لا فردا بفرد ،وتقوم على مجموعة من العلاقات المجتمعية من دينية وتشريعية واخلاقية كما يبينه المـــؤلف (ف 5 ق 3) و (ف 7 ق 4) مثلا حيث يذكر ان نساء ورجال المجتمع الميلانيزى توحـــد بينهم وجدانية الروابط العضوية . ولا نحتاج الى ربط ذلك بجهل الميلانيزى لدور الرجل فى الحمل كما صنع البعض (انظر الملحق السابع) .

ولا يعد الميلانيزيون الا اربعة اجيال ، هى جيل الحفيد والابن والاب والجد ، فاذا ما حدث لحفيد ان ادرك فى حياته جد ابيه فانه لن يسميـــه جد ابيه ، ولكن اخاه . وهكذا يعود جد الاب الى وضعه السابق فى الجماعة السابقة التى كان فيها حفيدا . ويتجلى فى الشكل التالى كيف يبقى وضع الشخص ثابتا ، او بعبارة ادق كيف يصبح مرة ثانية من جيل الاحفاد عنـــد

ما يصير جدا للاب . ونلاحظ أنه ينتقل فى الحقيقة من كونه اخا طريدا ، فى الحالـــة الاولى الى اخ بكـــر فى الحـــالـــة الثـــانيـــة .

جيـــل	اجداد الاب	الاخوة الابكار ، اذ يرجعون الى جيـــل المعاصريـــن
جيـــل	الاجـــداد	
جيـــل	الآبـــــاء	
الجيل الذى نعده اساسا	الشخص المتكلم	الاخوة والاخـــوات
جيـــل	الابنـــــاء	
جيـــل	الاحفـــاد	
جيـــل	ابناء الاحفاد	الاخوة الطرداء ، اذ يرجعون الى جيـــل المعـــاصرين

وقد روعى فى هذا الشكل وجهة نظر المتكلم والا فهو يعتبر من وجهة نظر اخرى اخا طريدا بالنسبة لجد ابيه . فاذا نظر الى الاجيال فوقه سمى آباءه واجداده ، ثم عد من وراءهم اخوة ابكارا . واذا نظر الى الاجيـــال دونه سمى ابناءه واحفاده ثم اعتبر من بعدهم اخوة طرداء (1) .

---

(1) ويمكن الرجوع فى هذا الموضوع الى :

M. L., (1953)a, pp. 131-133

A. Cuvillier, (1958), pp. 156-158 ; 543-549 et 569 ; M. Mauss, (1967), pp. 156-158, 543-9, 569 ; P. Métais (1956), pp. 226-227

الملحــــق الســـابـــــع

جهل الاب البدائى بدوره فى الحمل

يـــوجـــد اصـــل هـــذه النظـــريـــة عنـــد (سبنسر) و (جيلن) Spencer et Gillen (1) اللذين قالا ان الطفـــل عنـــد الاستراليـــين الاصليين لا يعتبر نتيجة مباشرة لحمل المراة من الرجل ، ويمكن ان يأتـــى بدون تدخل الرجل . فدور الاب لا يزيد على تهيىء الام لتلقح مـــن البذور الروحية التى تسكن بعض المناطق المحلية . والمراة التـــى لا تريـــد حملا تتفادى المرور بهذه الاماكن . وادا لم تستطع ذلك جرت بسرعة وهى ترجو الاطفال — الارواح ان لا يدخلوا الى احضانها .

وتبنى (فريزر) Frazer هذه النظرية فأثار بذلك كما قال (ليفـــى برول) مناقشات طويلة متواصلة حول تصور البدائيين لوظيفة التناســـل عند الانسان وحول فكرة الحمل على العموم لدى الشعوب المتأخرة (2) .

وسـار (مالينوفسكى) Malinowski على هذا الراى ، فقال بأن الاهليين يجهلون الابوة الفيزيولوجية ، ويفسرون الولادة بأسباب غيبية ، فلا يوجد فى نظرهم ارتباط فيزيـــائى بين الاب وابناء زوجتـــه ، « ان الاب اجنبى تماما عن ميلاد الاطفال ، فهم يدخلـــون الى احضان الام فى صورة ارواح لطيفة ، وذلك فى الغالب بواسطة احد القرابة الاموات . وينحصر دور الاب فى ان يحفظ الطفل ويرعاه ويتلقاه بين ذراعيه عند الوضـــع ، ولكن الطفل ليس له ، اى انه لم يلعب اى دور فى ولادته .

« فالاب اذن صديق للاطفال ، وبهذه الصفة يحبونه ، ولكنه ليس من قرابتهم بأى درجة من الدرجات المعروفة ، فالقرابة الحقيقية لا تكون الا عـــن طـــريـــق الام » (3) .

وقد بالغ (هارتلاند) Hartland عند ما ادعـــى ان البدائيـــين لا يعتبرون الاتصال الجنسى شرطا ضروريا فى الحمل . فالمراة تعتقـــد انهـــا

(1) فى كتـــابهمـــا The native tribes of central Australia, London (1899)

(2) (ليفى برول) **العقلية البدائية** صفحتى 505 — 506

(3) Malinowski. (1968) pp. 77-78

حملت لانها اكلت لحم حيوان معين او شربت شرابا معينا وهكذا . وقد انتقده (دركايم) مبينا ان عددا من البدائيين يعتقدون ان الاتصال الجنسى غير كاف فى تفسير الولادة . لانهم يدخلون علاقات من نوع آخر . ولكن ذلك لا يعنى انهم يعدون اتصال الرجل بالمرأة بدون فعالية (1) .

ويجزم (ليفى برول) بأنه لا يمكن لظاهرة الحمل ان تسترعى انتباه الذهنية البدائية من جهة شروطها الفيزيولوجية ، اذ يستوى عندها معرفة هذه الشروط وجهلها ما دامت تهملها وتبحث عن السبب الحقيقى فى غيرها ، اى فى عالم القوى الغيبية ، كما هو شأنها فى جميع المسائل ، فالعقلية البدائية لا تهتم بالبحث عن الاسباب الثانوية او الطبيعية ، ولكنها تبحث دائما عن السبب الحقيقى وراء ما نسميه بالطبيعة (2) . وتعتقد انه « اذا دخلت روح الى احضان امرأة اثناء الحلم مثلا . فلا بد لها ان تحمل وتلد ، والقصص والاساطير والخرافات مفعمة بالاحداث التى من هذا القبيل دون ان ترى فيها الذهنية مثارا للدهشة . ولكن لا يصح لنا ان نستنتج من ذلك جهلها بوظيفة الاتصال الجنسى . وان كانت لا تعتقد ان الحمل يتوقف عليه وحده . فهى على علم به ، ولكن علمها به لا يخلو من الغموض » (3) .

ونجد بالفعل ان البدائيين يمارسون فى الغالب تربية المواشى ، فهم يعرفون اذن ما بين الاتصال الجنسى والحمل من علاقة .

ولكن (لينارت) يرى ان الكاناك يجهلون دور الرجل ولا يستغربون حالات التوالد الذاتى . ويعتقدون ان المرأة تحمل عند ما تمر ببعض المناطق التى تكثر فيها الجينات Génes الاسطورية (4) .

ولكن (ميتى) P. Métais ينقل لنا اقوالا للكاناك تبين انهم ينسبون حمل المرأة الى اختلاط مائها بماء الرجل دون ان يعتبروا ذلك كافيا فى الحمل (5) .

---

(1) انظر
Durkheim, Année Sociologique, Tome II, pp. 412-413

(2) (ليفى برول) نفس المرجع .

(3) المرجع المذكور ، ص 509 .

(4) انظر د. ك. (ف 5 ق 3 و ف 7 ق 2) مثلا

(5) P. Métais, (1962), p. 60

وقد بين اصحاب التحليل النفسى (جيزاروهيم Geza Rohem)
الذين يفسرون الاساطر فى نطاق عقدة اوديب ان بعض المجتمعات تومن
بالاساطير التى تبين ان النساء يحملـــن من بعض الارواح ، او ان روح
السلف تحل فيهن ليتجسد السلف فى الطفل الذى سيلدنه ، لان ذلك وسيلة
لانكار دور الاب فى ولادة الطفل . ولهذا يقول «ليفى ستروس» ان هذا الجهل
المزعوم ليس ، فيما يحتمل ، سوى انكار » (1) .

---

(1) Lévi-Strauss, (1962), p. 60

الملحق الثامن

البوتلاتش

كان الاثنوغرافى الامريكى (بواز) Boas اول من لفت الانظار الى مؤسسة (البوتلاتش) . وهذا الاسم مقتبس من لغة بعض هنود امريكا الشمالية . ويفيد فى الاصل معنى « الاطعام » و « الاكرام » . وتوجد هذه المؤسسة عند هنود امريكا الشمالية وفى ميلانيزيا وبعض المجتمعات الاخرى ، وهى عبارة عن عيد يحتفل فيه بتوزيع الطعام والهدايا . ذلك ان التبادل عند هذه المجتمعات يتم فى صورة عطايا وهدايا اكثر مما يكون فى معاملات تجارية . وله صبغة اختيارية مع انه فى حقيقة الامر الزامى ، اذ يجب رد الهدية ، وقد يؤدى عدم الوفاء بها الى نشوب الحرب ، ولا يقع التبادل بين افراد ، ولكن قبل كل شىء بين جماعات ، اى ان التبادل يتم بين اشخاص معنويين من عشائر وقبائل واسر ، ثم انهم لا يتبادلون الاموال العقار والمنقولات فحسب ، ولكن كذلك الولائم والحفلات والرقص والاسواق والنساء والاطفال والخدمات العسكرية . وتحول خلال حفلات (البوتلاتش) اموال كثيرة تصل احيانا الى عشرات الآلاف من الاغطية او الصفائح النحاسية التى ترمز للاغطية .

وتهدف هذه الاحتفالات فيما يبدو الى ثلاثة اشياء :

1 ــ ارجاع الهدايا التى سبق التوصل بها بعد ان تضاف فائدة مناسبة قد تصل الى مائة فى المائة .

2 ــ الاعلان رسميا عن تغير حدث فى الاسرة والجماعة او تقرير مطلبهما فى حق او امتياز معين .

3 ــ التفوق على منافس فى الكرم ومحقه ان امكن باثقاله بعطايا لا يستطيع ردها . فالبوتلاتش يعطى لصاحب الهدايا الحق فى اخذ بعض الاسماء والشعارات والمزايا التى يتمتع بها منافسوه اذا غلبهم بسعة كرمه ، وجعلهم امام الناس عاجزين عن الرد على تحديه . وقد يصل الامر بأحد الرؤساء الى تحطيم الاموال المجموعة لكى يمحق الرئيس المنافس .

ويدخل فى هذه المؤسسة نظام الكولا Kula الذى يعرفه سكان جزر التروبرياند Trobriands ولاحظه مالينوفسكى وخصص لوصفه كتابه الشهير Argonauts of the Western Pacific (1922) فسكان هذه الجزر يرتبطون مع اهل بعض الجزر المجاورة بنوع من الاتفاق

او الحلف الذى يهدف الى تبادل عقود من الصدف الاحمر واساور من الصدف الابيض . ويقضى نظام التبادل ان تنتقل العقود من مجتمع لآخر فى اتجاه واحد لا يتغير حول محيط الدائرة التى تنتظم هذه الجزر ، بينما تنتقل الاساور فى الاتجاه المضاد . وليس لهذه السلع اية قيمة عملية وان كانت لها قيمة طقوسية ، كما انها تتصل اتصالا وثيقا بالمركز الذى يحتله الفرد فى المجتمع ، فمكانة الفرد تعلو حسب نوع الاشياء التى يحصل عليها من هذه المبادلات ، كما يذيع صيته فى الجزر الاخرى حين ينزل عن الاشياء النادرة لغيره من الناس الذين يشاركون فى هذه المبادلات بعد احتفاظه بها بعض الـوقت .

ويرتبط كل فرد من المشاركين فى هذه المبادلات بأفراد آخرين فى الجزر الاخرى ، ويعتبرون بمثابة عملاء او شركاء له . ويتم التبادل بين الشركاء فى جو يسوده كثير من التكلف والمظاهر الرسمية والجد والوقار الذى يتنزه عن النزول الى مستوى المساومة . ولكن الناس لا يلبثون ان يعقدوا ، بعد اتمام المبادلات الطقوسية ، عمليات تجارية عادية يساومون فيها على الطعام والسلع الاستهلاكية الاخرى التى لها قيمة عملية .

وينظم الرؤساء من اجل هذه المبادلات بعثات تجارية كبيرة ، ويتطلب هذا التنظيم صنع القوارب اللازمة للرحلة وتجهيزها . ويشرف على صنعها الرؤساء الذين يحددون كذلك طريق الرحلة ويوزعون العمل بين الافراد المشتركين فيها . وللاهليين تعاويذ سحرية لاتقاء مخاطر السفر ، واساطير يسترشدون بها فى رحلاتهم وتوجه مفاوضاتهم .

وهكذا يسود نظام العطايا المتبادلة جميع الحياة الاقتصادية والقبلية والاخلاقية عند اهل (تروبرياند) ، فهى كلها « عطاء واخذ » ، وكأنما يخترقها تيار مستمر يمتد الى جميع الجهات ويتشكل من عطايا تعطى وتوخذ وتعاد الزاما ومعها فائدة .

ويدخل كذلك فى نطاق (البوتلاتش) ما يذكره (لينارت) عن احتفالات الكاناك وهداياهم المتبادلة (د. ك. ف 8 ق 3) مثلا (1) .

---

(1) يمكن الرجوع فى هذا الموضوع الى
M. Mauss, (1966), pages 145-279
ايفان بريتشارد (1958) صفحات 139 — 141 .
Stuart Piddock, « The Potlatch System in The Southwestern Kwakiutl »
The Relevance Of Models For Social Anthropology (London)
M. D. Sahlins, « On The Sociology Of Primitive Exchange »,
1965 pages 139-236.

الملحق التاسع

جماعة (الدوك دوك)

اشتهر ميلانيزيو جزيرة بريطانيا الجديدة فى ارخبيل بسمارك ، بجماعتهم السرية (الدوك دوك) Douk douk او Duk duk وتتكفل بتربية الناس على الاحترام والنظام ، ولها تأثير عظيم ، وتتمتع بمزايا مادية جعلت الشبان الاهليين يقبلون عليها .

ويلبس الشخص الذى يقوم بدور الدوك دوك قناعا مخروطيا طويلا مصنوعا من قشر الشجر ورداء من اوراق الشجر يخفى اليدين مما يجعله شبيها بطائر الشبنم Casoar ، ويمثل حركة هذا الطائر وصياحه، ويرمز فى الحقيقة لروح السلف ، ويظهر فى بعض الفترات المحددة عند طلوع البدر ، ويعلن الشيوخ عن مجيئه شهرا من قبل ، ويستعد له بخزن الطعام الذى يستفيد منه هؤلاء الشيوخ العاجزون عن السعى لتحصيله ، ويختفى النساء فى الكواخهن قبل مجيئه بيوم ، فلو رأته امراة لماتت لحينها فيما يعتقدون . ذلك انه اذا فاجأ امرأة فى الغابة اختطفها ولا تظهر بعد ذلك ابدا .

وعند ما يصل الوقت المحدد تأتى فى مطلع النهار قوارب من عرض البحر وعلى متنها اثنان من الدوك دوك ، وفى نهاية اليوم الاول يحمل اليهما الطعام المجموع ويأتى دور التلقين Initiation اى الاحتفال بدخول الفتيان الى الحياة الدينية والمجتمعية فيخرج احدهما حاملا قضبانا طويلة والآخر حاملا عصى متينة . فيضرب الاول احد الفتيان ضربة قوية تكسوه بالدم . وعلى الفتى الا يظهر اى الم او ضعف ، وان ينحنى الى الامام فيضربه الآخر على صلبه بعصاه بنفس القوة ، ويعذب كل فتى فى نفس المساء وبنفس التعذيب عشرين مرة . وعليه ان يبقى مستعدا للانتقال الى مكان تعذيبه كل مساء مدة اربعة عشر يوما . ويدوم انتظار التلقين على وجه العموم عشرين سنة . ويظهر الدوك دوك عادة فى كل جماعة ست مرات فى السنة . وهكذا يضطر الداخل الى هذه الجماعة السرية لتحمل الضرب فى جلسات عديدة قبل ان يصبح عضوا فى الجماعة ، ويظهر ان للدوك دوك الحق فى ان يقتل ضحيته . ويتعلم الداخل لجماعة الدوك دوك انواع الرقص المقدس ويطلع على اقنعتها . وفى آخر يوم من ايام القمر يختفى رجلا الدوك دوك دون ان يرى لهما احد اثرا (1) .

---

(1) R. Alleau, (1963), pp. 49-56 ; M. L., (1947), pp. 43-44

الملحق العاشر

اهم كتب « لينارت » ومقالاته

« Le mouvement ethiopien au Sud de l'Afrique », de 1896 à 1899. Cahors, Impr. de A. Coueslant, 1902, 128 pages in-8° (Thèse pour obtenir le grade de bachelier en théologie).

— « La Grande Terre », Paris, Société des Missions évangéliques, 1909. 82 pages, ill., 20 cm.

— Note sur la fabrication des marmites canaques en Nouvelle-Calédonie. (Bulletins et mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris. Paris, 17 Juin 1909 p. 286-270, ill).

— Percuteurs et haches de Nouvelle-Calédonie ibid 1° juil. 1909 p. 270-272. ill).

— Note sur quelques pierres-figures rapportées de Nouvelle-Calédonie. (Revue de l'Ecole d'Anthropologie, Paris, 19ème année, volume 8-9, Août 1909, p. 292-295 ill)

— Calédonie et Loyalty. Paris Société des Missions évangéliques, 1921. 6 pages, ill., carte, 21,5 cm.

— Peci arũ, Vikibo ka dovo i Iesu Keriso, e pugewe ro verea sce Ajie. Paris, 58, rue de Clichy. 520 pages, 16,5 cm.

— La Grande Terre mission de la Nouvelle-Calédonie. Nouvelle édition, revue et augmentée, Paris, Société des Missions évangéliques, 1922, 168 pages, ill., cartes, in 8°.

— Expériences sociales en terre canaque (Christianisme social, Paris, n° 9. Oct., -Nov., 1921 p. 96-114).

— La monnaie néo-calédonienne (Revue d'Ethnographie et des traditions populaires, Paris, t. 3 (1922), p. 326-333).

— La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie. (l'Anthropologie, Paris, tome 32, (1922), p. 221-263 ill.).

— La société indigène en Nouvelle-Calédonie, (Océanie française, Paris, 20ème an., mars 1924, n° 74 p. 45-48).

— Notes d'Ethnologie néo-calédonienne Paris, 1930. 36 pl., cartes, 26 cm (Université de Paris Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, tome 8).

— L'art néo-calédonien, (Lyon universitaire, Lyon, avril-mai 1931, p. 11-15, ill).

— L'habitation indigène dans les possessions françaises d'Océanie. (La Terre et la Vie, Paris, n° 8, Sept. 1931 p 480-499, ill.). Repris dans : L'Habitation indigène dans les possessions françaises

— Exposition Coloniale de Vincennes. Les Palais et les Pavillons. VI La Nouvele-Calédonie. (Revue des deux Mondes, Paris, 15 sept. 1931, p. 364-380).

— L'art canaque à l'exposition coloniale de Vincennes. (Revue du Pacifique, Paris, 1931, p. 708-713).

— Documents néo-calédoniens. Paris, Institut d'Ethnologie (1932), 514 pages. 26 cm. (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie, tome 9).

— Le masque calédonien. (Bulletin du Musée d'Ethnographie du Trocadéro, Paris, Juillet 1933, p. 3-21, ill)..

— Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou Paris, Institut d'Ethnologie, 1935 VI, 414 pages ill., 26 cm. (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, t. 10).

— Gens de la Grande Terre: Nouvelle-Calédonie. Paris, Gallimard, 1937. 214 pages, ill., cartes, 24 cm.

— Le temps et la personnalité chez les canaques de la Nouvelle-Calédonie. (Revue philosophique, Paris, sep. Octobre 1937, p. 43-58).

— Tranches de vie Canaque. Suicide et vitalité dans les Iles du Pacifique. (Monde colonial illustré, Paris, Octobre 1937, p. 240-241 ill.).

— Questionnaire linguistique, destiné à l'étude des langues de la Mélanésie du Sud. Nouméa, Impr. Réunies, 1938. 168 pages numérotées 8-86, il., 20,5 cm.

— La vieille Calédonie et le Musée de l'Homme. (Etudes mélanésiennes, Nouméa, n° 1, décembre 1938, p. 11-16)

— L'organisation de la recherche scientifique en Océanie française, dans : Congrès de la recherche scientifique dans les territoires d'outre-mer. Paris, 1938 p. 527-533

— La fabrication de la perle, monnaie calédonienne (Etudes mélanésiennes, Nouméa, 1ère année, n° 2, avril 1939, pages 5-7.
Article reproduit dans la même publication n° 5, janvier 1951, p. 58-63.

— L'archipel des Loyalty. Résumé. (l'Anthropologie, Paris, tome 49, 1940, pages 833-834).

— Les chefferies océaniennes. (Comptes rendus des séances de l'Académie des sciences coloniales' Paris 1941, pages 359-376).

— Conique et marmites en Nouvelle-Calédonie. Problème de préhistoire. (Comptes rendus des séances de l'Institut français d'Anthropologie. Paris, n° 7, séance du 21 mai 1941, page 13).

— La personne mélanésienne. (Annuaire de l'Ecole pratique des Hautes Etudes, section des sciences religieuses, 1941-1942, Melun, 1942, pages 5-36).

— Totem et identification (Revue de l'histoire des religions, Paris, tome 127 janvier-juin 1944, pages 5-17).

— La Société des Océanistes (Journal de la Société des Océanistes, Paris, 1945, Tome 1, n° 1, pages 13-18).

— Mawaraba mapi. La signification du masque en Nouvelle-Calédonie. (Journal de la Société des Océanistes, Paris, tome 1, 1945, pages 29-35, ill.).

— Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie, Paris, Institut d'Ethnologie, 1946, 676 pages, ill., carte, bibliographie, 26,5 cm. (Travaux et mémoires de l'Institut d'Ethnologie. tome 46).

— Ethnologie de la parole, (Cahiers internaionaux de Sociologie, Paris, volume 1, 1946 pages 82-105).

— Le ti en Nouvelle-Calédonie, (Journal de la Société des Océanistes, Paris, 1946, Tome 2, pages 192-193.

— Do Kamo. La personne et et le mythe dans le monde mélanésien. Paris, Gallimard, 1947. 259 pages, 19 cm. (Collection La Montagne Sainte-Geneviève n° 6).

— Sépultures néo-calédoniennes (Journal de la Société des Océanistes, Paris, tome 3, 1947, p. 110 - 112 ill.).

— Arts de l'Océanie. Photographies prises par Emmanuel Sougez au Musée de l'Homme. Paris, Editions du Chêne (1947), 150 pages ill. en noir et en couleur, 24 cm. (Collection Arts du Monde).

— Ethnologie et Métaphysique. (Revue de Métaphysique et de Morale, Paris, juillet-décembre, 1947).

— La religion des peuples archaïques actuels, dans : Histoire générale des religions. Quillet, tome 1, 1948, p. 107-139 ill., bibliographie.

— Observation de la pensée religieuse d'un peuple océanien et d'un peuple Bantou : Le canaque de la Nouvelle-Calédonie, dans : Histoire générale des religions. Quillet, tome 1, 1948, p. 123-131, ill.

— La roussette (Etudes mélanésiennes, Nouméa, 1ère an., sér., 1948, p. 9-13).

— Préface aux : Carnets de Lucien Lévy-Bruhl. Paris, Presses Universitaires de France, 1949, pages I-XXIV, ill.

— Carnets posthumes de Lucien Lévy-Bruhl. (Cahiers Internationaux de Sociologie, Paris, volume 6, 4ème année 1949, p. 28-.2).

— Arts Of The Oceanic Peoples. Photographs by Emmanuel Sougez. Translated from the French by Michael Heron. ,London. Thames & Hudson, 1950. 150 pages pl., cartes, 8°.

— L'art en Nouvelle-Calédonie. (Tropiques, Paris. 48ème année, décembre 1950 p. 81-88, ill.).

— Le problème des migrations en Nouvelle-Calédonie, dans : Etudes sur l'Océanie. Bâle, 1951, p. 304-317.

— In memoriam. G. Van Der Leeuw. (Revue d'histoire et de philosophie religieuses, Strasbourg, 1951, n° 4, p. 497-499).

— Sculpte ton masque, (Amour de l'Art. Paris 30ème année n° 49-51, 1951, p. 53-58, ill.).

— Primauté de l'esthétique, préface au : Catalogue illustré. Arts de l'Océanie, Paris, 1951, p. 7-10

— Danses mélanésiennes (Tropique, Paris, 49ème année 337, décembre 1951, p. 73-82, ill.).

— Pourquoi se vêtir ? (Amour de l'Art, Paris. 31ème année, n° 58-60, 1952, p. 3-14 ill.).

— La propriété et la personne dans les sociétés archaïques. (Journal de Psychologie normale et pathologique, Paris, juillet-septembre 1952, p. 278-292).

— Langues mélanésiennes, dans : A Meillet et M. Cohen Les langues du monde, nouvelle édition, 1952, p. 675-690, pl. XIII, tabl , bibliogr.

— Gens de la Grande Terre. Edition revue et augmentée. Paris, Gallimard, 1953, 228 p. ill., carte repl. 24 cm. (L'espèce humaine, n° 1).

— Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion, dans : M. Brillant et R. Aigrain, Histoire des religions. Paris, 1953, t. 1, p. 83-110.

— Kapéa (rêves et dessins d'un indigène de Nouvelle-Calédonie). Le monde non chrétien, Paris n° 25, mars 1953, p. 52-70 ill.).

— Sociologie religieuse. Questionnaire en vue de l'établissement d'une carte religieuse de l'A.O.F. (Bulletin de l'Institut français d'Afrique noire, Dakar, t. 15 n° 2, avril 1953, p. 768-797).

— La Nouvelle-Calédonie, A propos d'un centenaire. (Le Monde non chrétien, Paris, nouvelle série, n° 27, Juillet Septembre 1953, p. 233-243).

— La structure de la personne en Mélanésie, 1971, 156 p.

المراجع (1)

ا) قواميس :

— ابن منظور ، لسان العرب

— برشى (ليون) ، العضد اليمين للمحررين والمترجمين ، الجزائر 1944 .

— البعلبكى (منير) ، المورد ، بيروت 1967 .

— بن حمدوش الجزائرى (عبد الرزاق) ، كشف الرموز فى بيان الاعشاب (لا ذكر فيه للبلد وللتاريخ) .

— تونى (الدكتور يوسف) ، معجم المصطلحات الجغرافية ، دار الفكر الغربى 1964 .

— شلالة (يوسف) وفهمى (فريد) ، المعجم العملى للمصطلحات القانونية والتجارية والمالية ، المعارف ، الاسكندرية .

— الشهابى (الامير مصطفى) ، معجم الالفاظ الزراعية بالفرنسية والعربية ، مطبعة الجمهورية السورية ، 1943 .

— عزت (عبد الخالق) ، قاموس المصطلحات القانونية والاقتصادية والتجارية (فرنسى — عربى) ، الاسكندرية ، 1955 .

— العلايلى (عبد الله) المرجع ، جامعة لبنان ، بيروت ، 1963 .

— عيسى بك (الدكتور احمد) ، معجم اسماء النبات ، القاهرة 1349 هجرية .

— غالب (ادوار) ، الموسوعة فى علم الطبيعة ، بيروت ، 1965 .

— كلير فيل (الدكتور ا . ل) ، معجم المصطلحات الطبية الكثير اللغات ، مطبعة الجامعة السورية ، 1906 .

— النجارى بك (محمد) ، قاموس فرنساوى وعربى ، الاسكندرية، 1903 .

---

(1) اقتصرنا على المراجع الهامة . اما التى رجعنا اليها نادرا فذكرناها فى التعاليق فقط .

— Bailly (M.A.), Abrégé du Dictionnaire Grec-Français, Hachette, 1901.

— Belot (J.B.), Dictionnaire Français-Arabe, Beyrouth, 1952.

— Encyclopédie française, T. XIX

— Encyclopédie du monde végétal, A. Quillet, Paris 1964.

— Foulquié (P) et Saint-Jean (R), Dictionnaire de Langue philosophique, P.U.F. Paris, 1962.

— Gaffiot (F), Dictionnaire abrégé Latin-Français illustré, Hachette.

— Géographie universelle, Larousse, 1959.

— Grimal (P), Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine, P.U.F., 1959.

— Guirand (F), Mythologie générale, Larousse, 1955.

— Larousse du XX siècle.

— Nouveau Larousse Universelle.

— Les sociétés humaines (Collection pour connaître), Larousse.

(ب) كتب ومجلات :

— ابن بطوطـــة : الرحلـــة .

— ابو زيد (الدكتور احمد) ، تايلور ، دار المعارف 1957 .

— بريتشارد (ا. ا. ايفانز) ، الانثربولوجيا الاجتماعية ، ترجمـــة الدكتور احمد ابو زيد ، منشأة المعارف ، الاسكندرية ، 1958 .

— بنروبى (ج) ، مصادر وتيارات الفلسفة المعاصرة ، ترجمة عبد الرحمن بدوى ، مكتبة الانجلو المصرية ، 1964 .

— الجوهرى (يسرى عبد الرزاق) ، الكشوف الجغرافية ، دار المعارف ، 1965 .

— الشهرستانى (محمد) ، الملل والنحل . مطبعة مصطفى البابى الحلبـــى ، 1961 .

— لنتون (رالف) ، شجرة الحضارة ، ترجمة الدكتور احمد فخرى ، القاهرة ، 1961 .

— لنتون (رالف) ، دراسة الانسان ، ترجمة عبد المالك الناشف ، بيروت ، 1964 .

— لنتون (رالف) ، الانثربولوجيا وازمة العالم الحديث ، ترجمة عبد المالك الناشف ، بيروت ، 1967 .

— ليفى برول ، العقلية البدائية ، ترجمة محمد القصاص .

— المسعودى ، اخبار الزمان ، دار الاندلس ، بيروت ، 1966 .

— موسنييه (رولان) ، القرنان السادس عشر والسابع عشر ، فى : **تاريخ الحضارات العام** ، المجلد الرابع ، ترجمة يوسف اسعد داغر وفريد م. داغر ، بيروت ، 1966 .

— نيلس (ديتلف) وآخرون ، التاريخ العربى القديم ، ترجمة الدكتور فؤاد حسنين على ، مكتبة النهضة ، القاهرة ، 1958 .

— هاولز (وليام) ، ما وراء التاريخ ، ترجمة الدكتور احمد ابو زيد ، دار نهضة مصر ، القاهرة ، 1965 .

— وافى (الدكتور على عبد الواحد) ، الهنود الحمر (اقرا 88) مصر ، 1950 .

— وافى (الدكتور على عبد الواحد) ، الطوطمية اشهر الديانات البدائية (اقرا 194) مصر ، 1959 .

— Alleau (René), Les sociétés secrètes, **Encyclopédie Planète,** 1963.

— Atkinson (Geoffroy), Les relations de voyages du XVII siècle et l'évolution des idées, Librairie E. Champion Paris, (S.D.)

— Auzias (J. M.), Clefs pour le Structuralisme, Seghers, Paris, 1967.

— Baumann (H.), et Westermann (D.), Les peuples et les civilisations de l'Afrique. Payot, 1962.

— Bittremieux (Léo), La société secrète des Bakhimba au Mayombe, Institut Royal colonial Belge, Bruxelles, 1936.

— Bouthoul (G.), Les mentalités P.U.F., 1966.

— Bouthoul (G.), Les structures sociologiques, Payot, Paris, 1968.

— Brunschivicg, Les âges de l'intelligence, F. Alcan, 1934.

— Buck (P. H.), Les migrations des polynésiens, Payot, Paris, 1952.

— Caillois (Roger), L'homme et la sacré, Gallimard, Paris, 1950.

— Calame - Griaule (Geneviève), Ethnologie et langage, La parole chez les Dogons, Gallimard, Paris, 1965.

— Cazeneuve (J.), La mentalité archaïque, A. Colin, Paris, 1961.

— Cazeneuve (J.), Les mythologies à travers le monde, Hachette, Paris, 1966.

— Cazeneuve (J.), l'Ethnologie, Larousse. Paris, 1967,

— Charbonnier (G). Entretien avec Claude Lévi-Strauss, Les Lettres Nouvelles, Paris n° 10. 1961.

— Chevalier (A) et Leroy (J.F.), Les fruits exotiques, P.U.F., Paris 1953.

— Cuvillier (A.), Introduction à la Sociologie, A. Colin. Paris, 1954.

— Cuvillier (A.), Manuel de Sociologie, P.U.F, Paris, 1956 et 1958.

— Dardel (Eric), L'homme dans l'univers mythique, d'après l'œuvre de Maurice Leenhardt, Revue d'histoire et de philosophie religieuse, P.U.F., n° 2, 1955. Pages 159-173.

— Davy (G.), Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, P.U.F., 1950.

— Deniker (J.), Les races et les peuples de la terre, Masson, Paris, 1926.

— Dumézil (G.), L'héritage indo-européen à Rome, Gallimard, Paris 1949.

— Dumézil (G.), Les Dieux des Indo-européens, P. U. F., Paris 1952.

— Dumont (L.), Castes, racisme et stratification, Cahiers Internationaux de Sociologie, volume XXIV, 1960.

— Durkheim (E.), Les formes élémentaires de la vie religieuse, F. Alcan, Paris, 1912.

— Durkheim (E.), De la division du travail social, P.U.F. 1960.

— Durkheim (E.), et Mauss, De quelques formes primitives de classification, dans : L'année Sociologique,

1901-1902, pp. 1-72.

— Eliade (Mircea), Mythes, rêves et mystères, Gallimard, Paris 1957.

— Eliade (Mircea), Aspects du mythe, Gallimard, Paris 1963.

— Eliade (Mircea), Le sacré et le profane, Gallimard, Paris, 1965.

— Esprit, numéro spécial, La pensée sauvage et le structuralisme, novembre 1963.

— Esprit, numéro spécial, Structuralisme, idéologie méthodes, n° 360, mai 1967.

— Fages (J.B.), Comprendre le structuralisme, Privat, 1967.

— Faguet (E.), Fontenelle, Plon, Paris 1912.

— Faure (J.P.), Routhier et Avias, Géographie de la Nouvelle-Calédonie, Paris 1954.

— Faucillon (H.), La vie des formes, P.U.F. 1955.

— Frazer (J.G.), Le rameau d'or, Paris, 1903

— Frazer (J.G.), Le rameau d'or, édition abrégée, 1923,

— Freud (S.), Totem et Tabou, Payot, Paris 1965.

— Frutiger (Perceval), Les mythes de Platon, F. Alcan, Paris 1930.

— Griaule (M.), Les grands explorateurs, P.U.F., Paris 1948.

— Griaule (M.), Méthode de l'Ethnographie, P.U.F., Paris 1957.

— Grimal (P.), La mythologie grecque, P.U.F., Paris, 1953.

— Guillaume (G.), Temps et verbe, Librairie H. Champion Paris, 1965.

— Gurvitch (G.), La vocation actuelle de la Sociologie, P.U.F., 1957.

— Gurvitch (G.), Traité de Sociologie, P.U.F., Paris, 1958 et 1963.

— Gusdorf (G.), Mythe et Métaphysique, Flammarion, Paris, 1953.

— Gusdorf (G.), Les origines des sciences humaines, Payot, Paris 1967.

— Here (D.), Comics, Temps modernes, août-septembre 1946.

— Herkovits (M.J.). Les bases de l'Anthropologie culturelle, Payot, Paris 1967

— Hocart (A.M.), Les castes, Librairie orientaliste, Paris 1938.

— Hubert (H.), et Mauss M.), Mélange d'histoire des religions, F. Alcan, Paris, 1909.

Huetz de Lemps (A.), Australie et Nouvelle Zélande, P.U.F. Paris 1954.

— Huetz de Lemps (A.), L'Océanie française, P.U.F., Paris, 1963.

— Joleaud, Animaux-Totems nord-africains, **Premier Congrès des Sociétés de l'Afrique du Nord**, Alger, Paris, pages 325-346.

— **Journal de la Société des Océanistes**, Hommage à Maurice Leenhardt, Paris, n° 10 Décembre 1954

— Julien (Ch. A.), Histoire de l'Océanie, P.U.F., 1942.

— Jung (C. G.), Problèmes de l'âme moderne, Buchet, Chastel, 1960.

— Kardiner (A.) et Preble (E.), Introduction à l'Ethnologie, Gallimard 1966.

— Krappe (A. H.), Mythologie universelle, Payot, Paris 1930.

— Lacroix (J.), Panorama de la philosophie française, P.U.F., 1966.

— Lang (A.), Mythes, cultes et religion, F. Alcan, Paris 1896.

— Leach (E.), Lévi-Strauss, Seghers, Paris 1970.

— Leenhardt (M.), Notes d'Ethnologie néo-calédoniennes Institut d'Ethnologie, Paris 1930.

— Leenhardt (M.), Océanie, dans : L'habitation indigène dans les possessions françaises, Paris, 1931.

— Leenhardt (M.), Documents néo-calédoniens, Inst. d'Ethnologie, Paris 1932.

— Leenhardt (M.), Le temps et la personnalité chez les canaques de la N.C., Revue philosophique, septembre octobre, 1937.

— Leenhardt (M.), Les chefferies océaniennes, comptes **rendus des séances de l'académie des sciences coniales,** Paris 1941, pages 359-376.

— Leenhardt (M.), Arts de l'Océanie, édition du Chène Paris 1947.

— Leenhadt (M.), Ethnologie et Méthaphysique, **Revue de méthaphysique et de morale**, Paris, juillet, décembre 1947.

— Leenhardt (M.), La religion des peuples archaïques, **Histoire générale des religions,** Tome 1, 1948.

— Leenhardt (M.), Préface aux **Carnet de Lévy-Bruhl,** P.U.F., 1940.

— Leenhardt (M.), Langues mélanésiennes, dans Meillet (A.) et Cohen (M.), Les langues du monde, Paris 1952, pages 675-690.

— Leenhardt (M.), La propriété et la Personne dans les sociétés archaïques, **Journal de psychologie normale et pathologique,** Paris Juillet Septembre 1952, pages 278-292.

— Leenhardt (M.), Préface à : Buck (P.H.), **Les migrations des polynésiens,** Payot, Paris 1952.

— Leenhardt (M.), Gens de la Grande Terre, Gallimard, Paris 13ème Edition 1953.

— Leenhardt (M.), Quelques éléments communs aux formes de la religion, dans : M. Brillant et R. Aigrain, Histoire des religions, Bloud et Gay, Paris 1953, Tome 1., pages 83-110.

— Leeuw (Van der), La structure de la mentalité primitive, F. Alcan, Paris 1928

— Leeuw (Van der), L'homme primitif et la religion F. Alcan Paris 1940.

— Leeuw (Van der), La religion dans son essence et ses manifestations, Payot, Paris 1955.

— Legey (Dsse), Essai de folklore marocain, Librairie orientaliste, Paris 1926.

— Lentier (R.), La vie préhistorique, P.U.F., Paris

— Leroi-Gourhain (A.), et Poirier (J.), Ethnologie de l'union française, P.U.F., Paris 1953.

— Lévi-Strauss (C.), Les structures élémentaires de la parenté, P.U.F., Paris 1949.

— Lévi-Strauss (C.), Anthropologie structurale, Plon, Paris 1958.

— Lévi-Strauss (C.), Le problème de l'invariance en Anthropologie, Diogène n° 31, 1960.

— Lévi-Strauss (C.), Le totémisme aujourd'hui, P.U.F. 1962

— Lévi-Strauss (C.), La pensée sauvage, Plon, Paris, 1962

— Lévi-Strauss (C.), Le cru et le cuit, Plon, Paris 1964.

— Lévi-Strauss (C.), Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss, dans : M. Mauss, **Sociologie et Anthopologie,** P.U.F., Paris 1962.

— Lévi-Strauss (C.), Race et histoire, Gonthier, Paris 1968.

— Lévy-Bruhl (L.), Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive F. Alcan, Paris 1931.

— Lévy-Bruhl (L.), La mythologie primitive, F. Alcan, Paris 1935.

— Lévy-Bruhl (L.), L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs, F. Alcan, Paris 1938.

— Lévy-Bruhl (L.), Les carnets, P.U.F. 1949.

— Lévy-Bruhl (L.), Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures, P.U.F. 1951.

— Lévy-Bruhl (L.), La mentalité primitive P.U F. 1960.

— Lowie (R.), Manuel d'Anthropologie culturelle, Payot, Paris 1936.

— Lowie (R.), Traité de Sociologie primitive, Payot, Paris 1969.

— Luquet (G. H.), l'Art néo-Calédonien, Inst. d'Ethnologie, Paris 1926.

— Malinowski (B.), La sexualité et sa repression dans les sociétés primitives, Payot, Paris 1932.

— Malinowski (B.), Trois essais sur la vie sociale des primitifs, Payot, Paris 1968.

— Mariotti (J.), Nouvelle-Calédonie, (1853-1953), Horizon de France, Paris 1953.

— Marquet (P.), l'Ethnographie, dans : M. Daumas, **Histoire de la Science,** Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1957, pages 1433-1547.

— Martinet (A.), Le langage, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1968.

— Mauss (M.), Manuel d'Ethnographie, Payot, Paris 1947.

— Mauss (M.), Sociologie et Anthropologie, P.U.F., Paris 1966.

— Mercier (A.), Pour connaître la Géographie, Larousse 1963.

— Mercier (P.), Histoire de l'Anthropologie, P.U.F. 1966.

— Merleau Ponty, Eloge de la philosophie, Gallimard, Paris, 1960.

— Métais (P.), Leenhardt, M. Do Kamo, La Personne et le Mythe dans le Monde Mélanésien, **Journal des Océanistes,** n° 3, 1947, pages 145-156.

— Métais (P.), Mariage et équilibre social dans les sociétés primitives, Inst. d'Ethnologie, Paris 1956.

— Métais (P.), Problèmes de Sociologie néo-calédonien- **Cahiers Internationaux de Sociologie,** Vol. XXX 1961

— Minkowski (E.), Le temps vécu, Etudes phénoménologiques, Paris 1933.

— Le monde non chrétien, Hommage à M. Leenhardt n° 33, janvier-mars 1955.

— Le monde non chrétien n° 71-72, juillet - décembre 1964.

— Montagu (A.), Les premiers âges de l'homme, Marabout Université, 1964.

— Moret (A.), et Davy (G.), Des clans aux empires. La connaissance du livre, Paris 1923.

— O'Reilly (P.), et Poirier (J.), Littératures océaniennes, Dans : Histoire des littératures, Tome 1 Encyclopédie de la Pléiade, 1955.

— Perrot (J.), Lingristique, P.U.F. 1963.

— Piaget (J.), Logique et connaissance scientifique, Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1967.

— Piaget (J.), Le structuralisme, P.U.F., 1968.

— Pittard (E.), Les races et l'histoire A. Michel, Paris, 1924.

— Poirier (J.), Histoire de l'Ethnologie, P.U.F. 1969.

— Poirier (J.), (s.l. dion de), Ethnologie générale, Encyclopédie de la Pléiade, Paris, 1968.

— Privat-Deshanel (P.), Océanie, région polaire australe, A. Colin, Paris 1930.

— Radin (P.), Le monde de l'homme primitif, Payot, Paris 1962.

— Rivet (P.), Ce qu'est l'Ethnologie, Encyclopédie française, Tome VII, Paris, 1936.

— Robequain (Ch). Madagascare et les bases dispersées de l'union française, P.U.F., 1958.

— Roncière (Ch. de la), Histoire de la découverte de la terre, Larousse, Paris 1938.

— Saussure (F. de), Cours de Linguistique générale Payot, Paris 1966.

— Scheler (Max), Nature et formes de la sympathie, Payot, Paris 1950.

— Van Gennep, L'état actuel du problème totémique, éd. E. Leroux, Paris 1920.

— Verneau (R.), L'homme, races et coutumes, Larousse, Paris, 1931.

— Villeminot (J. et P.), La Nouvelle-Guinée, Marabout Université, 1966.

— Weber (A.), et Huisman (D.), Histoire de la philosophie européenne, Tableau de la philosophie contemporaine, édition Fischbacher, Paris 1957.

— Welter (G.), Les croyances primitives et leurs survivances, A. Colin, Paris 1960.

تصويبات *

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
8	16	التاليق	التعاليق
8	30	ق 7	ق 4
8	30	السابع	الرابع
9	11	البروتستانينية	البروتستانية
12	12	Donéva	Do néva
16	25	شهور عدة	عدة شهور
17	20	Conférence	Conférences
20	6	فكرة	فكره
20	10	طلب	اذ طلب
20	26	تسام	نسام
22	23	life	Life of
22	30	(1)	(2)
22	31	(2)	(1)
23	7	Beosoou	Boesoou
23	13	Beosoou	Boesoou
23	14	Donéva	Do néva
25	27	istrod	introd
26	24	Dilthay	Dilthey
27	31	pages 73 et 87	pp. 73-87
29	7	الشيرة	العشيرة
29	16	فللفن وكتشف	فالفن يكشف
30	24	(1947)	(1947) a
30	26	ق 7	ق 4
31	12	ولكى	ولكن
32	6	Bogons	Dogons
34	1	paéo-Mélanésiens	Paléo-mélanésien
34	5	Sapien	Sapiens
34	19	بدفن	يدفن
34	29	41	44
35	21	ص 47	ص 116
36	29	P. Jeva	Pljeva
36	31	Robequaim	Robequain
37	2	السامى	الرفيع
40	30	الزنمة	النزعة
41	24	وينفلون	يغفلون
41	28	La Con-	La
44	10	يحقق	يخفق
46	6	weltanschaung	weltanschauung
46	21	لكن	لكى
46	32	de	Le
49	28	الحينونة	الحينونة
49	30	rersonne	personne
50	10	Origines	origine
50	30	(1)	(2)
50	31	(2)	(1)
51	7	الغربى	الغربى عرضية
54	30	ص 5	ص 11
55	32	219 — 161	219 و 161
58	18	250	250)
58	31	الثامن	الخامس
60	21	الآخر	الاخرى
63	29	1958	1858
64	25	آثارنا	آثرنا
65	9	indta	indra
66	15	بالعلم	بالعام
72	31	7	4
74	24	السادس	الثالث
77	18	د	جـ — 12
78	25	ق 3 — د	ق4 — جـ — 3،5
78	32	ق 3	ق 3 — ا
85	9	المترق	archaïque العتيق
86	12	nina	nena
86	16	nixai	nexai
86	19	ranixai	tanexai
88	28	1	i
89	6	wenena	we nena
89	31	انظر	انظر p. 28
90	1	انهما	(اول السطر)
90	26	يقول	] يقول
91	5	اذ	(اول السطر)

* نعتذر عما لم نثبته هنا من اخطاء مطبعية ، وبالاخص بعض الفواصل والنقط (مثل النقط الثلاث التي اصبحت اثنتين) او الحروف التاجية التى فى غير موضعها من اوائل اسماء الكتب (بالنسبة للالفاظ الفرنسية) او كلمة page التـى حلت احيـانـا محـل p.

الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
91	16	وتعنى	و ni تعنى
91	21	Termès	termes
93	22	tenge na	cenga na'
93	24	timidu	timida
93	30	ten e	tene
94	19	اشياء	اشياء قيمة
97	3	تجريبية	empirique تجريبية
98	15	du	éd. du
99	14	(4)	* (4)
100	10		* (ينقل هذا التعليق للصفحة 99)
100	14	111	XIII
102	21	Pattesson	Patteson
106	29	66	6
107	22	قمة	قيمة
109	21	p.	p. 76
110	1	atra	atra)
112	9	جسده	جده
112	22	يشير	(يشير
112	22	طاووا	طاوو
113	15	اخيرا	اخير
113	24	a	(1953)a
114	24	7	4
116	12	توازن	تــواز
119	27	7	4
124	9	مزاج	مزاح
132	9	وصعد	ويصعد
134	15	Figori	Figoro
134	26	Long	Long
136	16	8781	1878
136	29	évhévèrisme	évhémérisme
146	22	English	و English
147	25	الحياة من	الحياة في
148	16	ولكن	ولكن هل
153	21	توازنا	توازيا
156	27	ف 3 ــ د 2	ق4 ــ ج ــ 12
160	24	ville minot	villeminot
165	26	Malinwoski	Malinowski
166	10	رود	زود
166	21	نشأة	شأن
166	31	(تيزى)	Thesée (تيزى)
170	5	اذا	اذ
170	24	ومسا	اوما
172	24	وبعيد	ويعيد
173	1	تسميننى	تسمينى
174	27	الثقافيتين	الثقافتين
175	25	7	4
177	25	p.	a. p
177	26	يطلق عليها هذا	يطلق هذا
177	28	a p	p.
178	8	الى تزعج	التى تزعج
182	23	(3)	— (3)
185	5	عاله	عاله .
186	28	المستقول	المستقل
189	12	المستقول	المستقل
190	11	سياق	سيقان
192	5	ناتى	تاتى
192	8	Semn	(semen
193	27	الكانات	الكاناك
197	26	68	62
198	28	J.M.L	M.L.
198	29	الذى يلكلون	الذين لا يلكلون
199	32	9	6
200	26	(1743 — 1820)	(1820 — 1743)
202	10	للطوطمة	للطوطمية
202	30	ليفى ستوس	ليفى — ستروس
203	8	كما كان	كمكــان
208	22	1711 — 1780	1780 — 1711
210	28	Leenhard	Leenhardt
211	30	ف	ق
214	30	7	4
216	6	الكانانى	الكاناكى
220	26	القبلة	القبــة
227	26	المحدود ،	المحدود
230	7	le fais	je fais
240	23	زمامهم	زملائهم
244	13	الخيطين	الخطين
248	5	حالة	= حالة
248	18	فيبدو ان	فيبدوان
249	6	ولكى	ولكن
249	14	واما	(اول السطر)

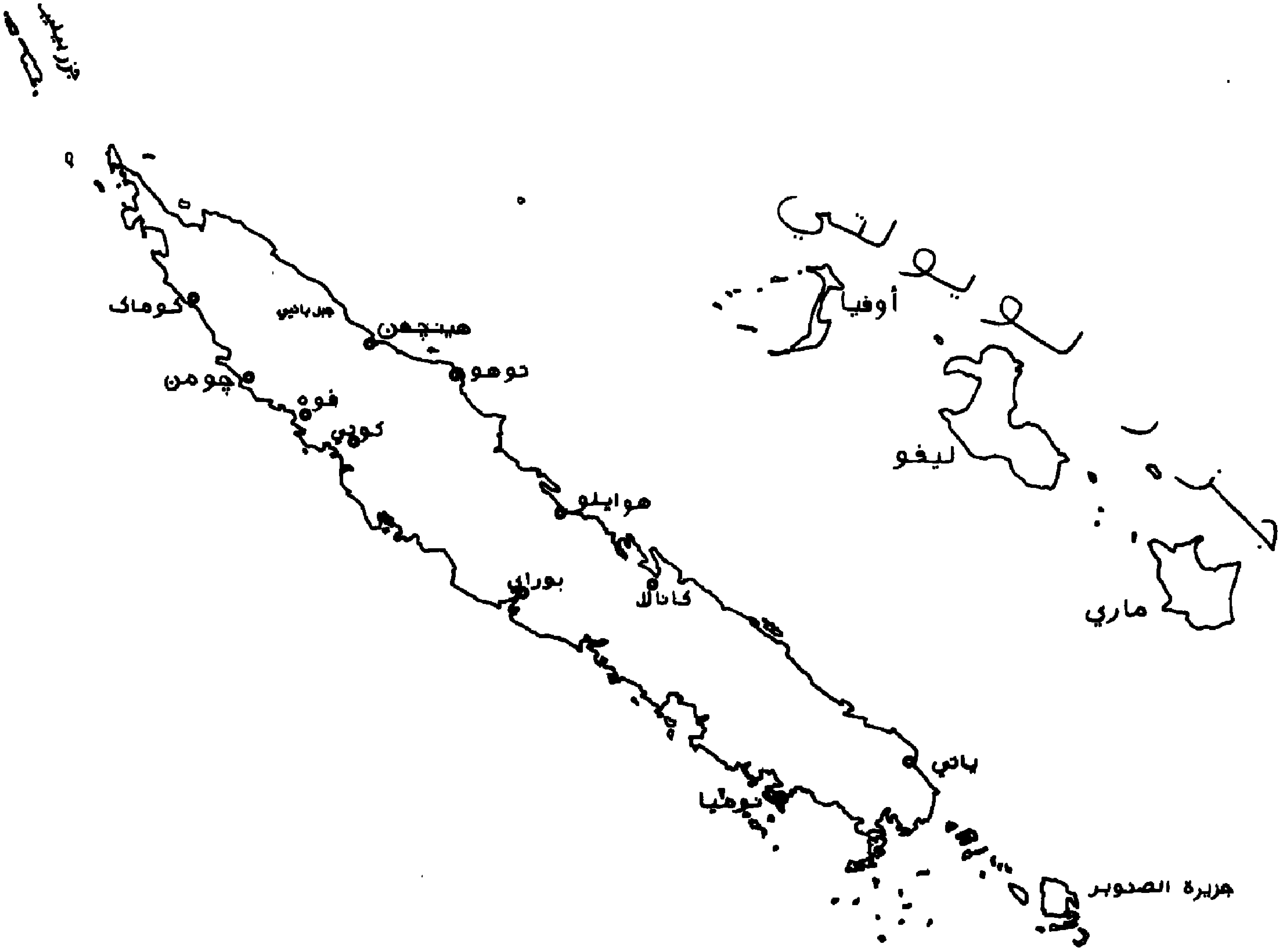
الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
249	26	Polydeuks	Polydeukes
249	34	Mitrû	Mitrâ
250	24	المدة	المـادة
251	1	فتساوى	= فتساوى
251	25	Island	Islands
251	28	157	p. 157
252	9	—	=
252	10	—	=
252	11	—	=
253	7	اندونسى	اندونيسى
253	9	مثه	مثـل
254	3	الفرنسية	بالفرنسية
255	20	يتكشف	ينكشف
255	36	6	3
256	13	e	é
257	5	توجد	توحـد
264	18	فوستر	فورستر
268	9	Noisselines	Noisseline
268	24	Superstitution	Superstitutions
279	29	انمـاء	انماط
282	27	تطلق	تطبق
283	2	المرجع	المرجع
289	26	Patesson	Pateson
291	19	تاثر	تـأثر
297	27	المتماسك	غير المتماسك
303	30	وجودة	وجوده ،
307	7	وطريقة...الجاهلين	اى تحتبالمعنى الواضح للجاهلين
308	28	T. II	T. II**
309	34	جهته	جبهته
311	29	6	ق 6
311	30	يبدوه	يبدو
312	30	n° 1 (1933) p. 4 et	n° 1 et 4 (1933) p.
312	5	المزاج	المزاح
312	33	ق 4	ق 1
315	7	الحقيقية	الحقيقة
316	12	*	(هـذا التعليق للصفحة السابقة)
316	13	(1927) page 28	1927 — 28
319	21و22	والاختيار . ولكن عنصر	والاخيار . ولكنعنصرا
320	13	بموضعها	بموضعها
324	34	بادية	بداية
328	14	: في	« في
329	1	ضلال	ضلال »
331	20	فصل	فعل
334	2	Roboe	Rhaboé
335	7	اى كان	، اى كان
340	3	ممتزجان	ممتزجتان
346	10	جزئيا	جزئيا ،
348	26	ق 7	ق 4
348	26	ق 8	ق 5
363	31	الحقة	الحقيقة
368	33	Marsuel	Manuel
371	29	(انظر ف7ق3)	ينتقل للتعليق السابق
373	14	volents	volent
373	32	idi	ibid
379	8	نظونا	نظرنا
383	11	استبهاد	استعباد
385	20	تعملها	تطبها
387	25	وخصص	(اول السطر)
391	11	Lévi-Bruhl	Lévy-Bruhl
395	14	دورا	الادورا
401	2	ليفى برول	لى (ليفى — برول)
401	24	غريبا	غيبيا
403	3	58	08
407	25		شبه راء مسرة
407	26		راء بفنة
409	7	جاى	جلى

الفهرس

مدخل الى دراسة دوكامـو

دوكامـو

ملحقــات



كاليدونيا الجديدة

بحر المرجان

غينيا الجديدة

استراليا

جزر الاميرالية

بريطانيا الجديدة

جزر تروبرياند

جزر بانكس

الجزيرة ماليكولو

كاليدونيا الجديدة

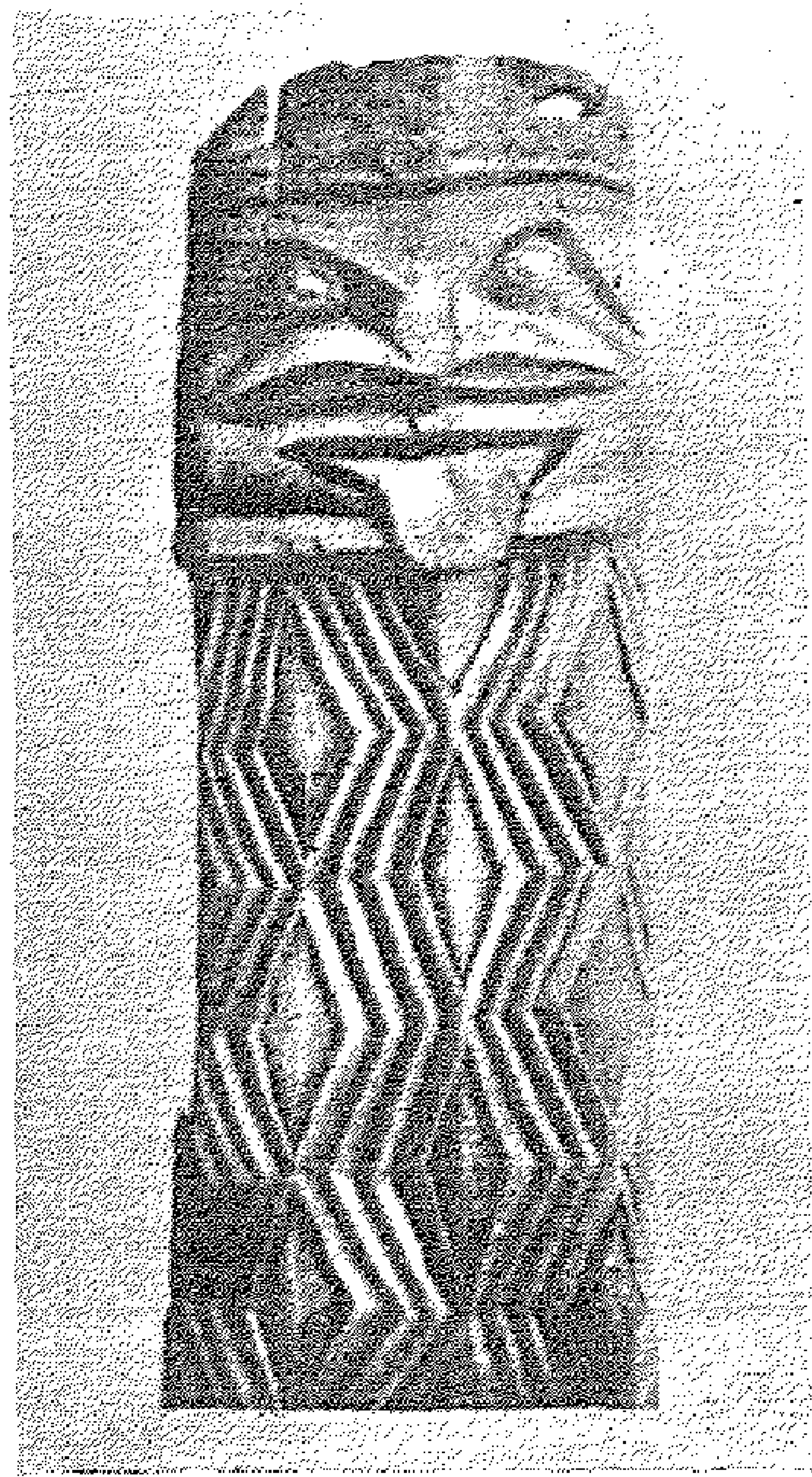
ميلانيزيا



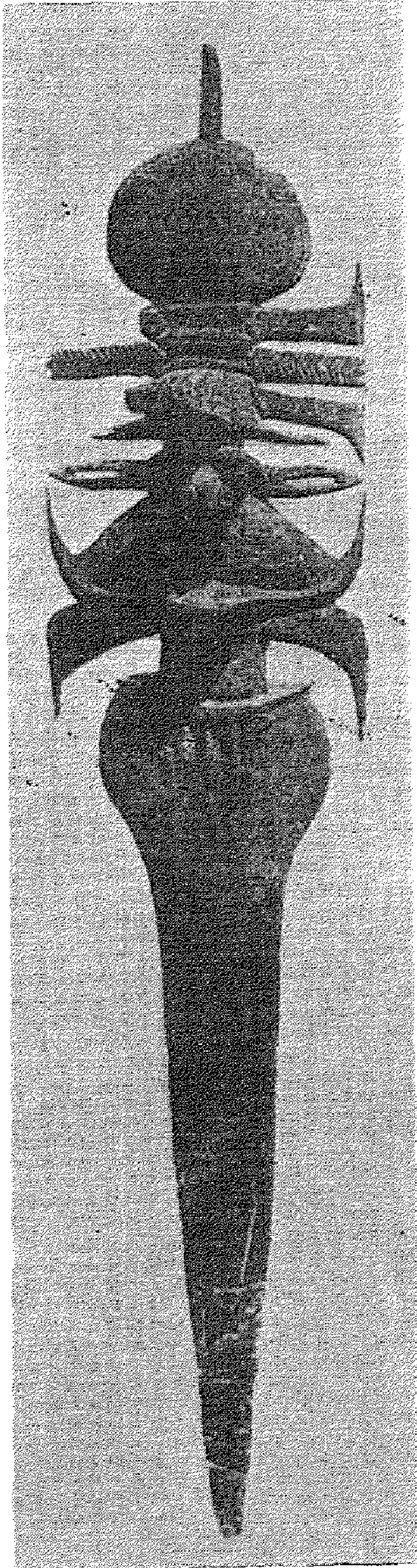
زوجـان كـانـاكيـان



تمـاثيـل الاسـلاف بالبـاب



اللســـان المنحــوت



قمـــة الكـــوخ



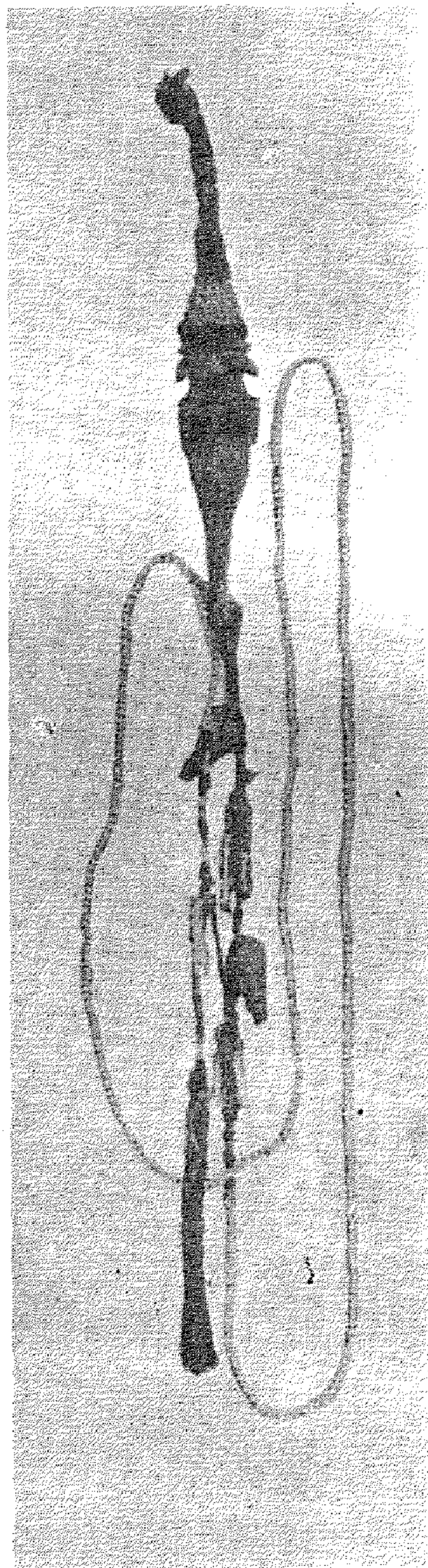
العمــود الــداخلى
بالكـــوخ



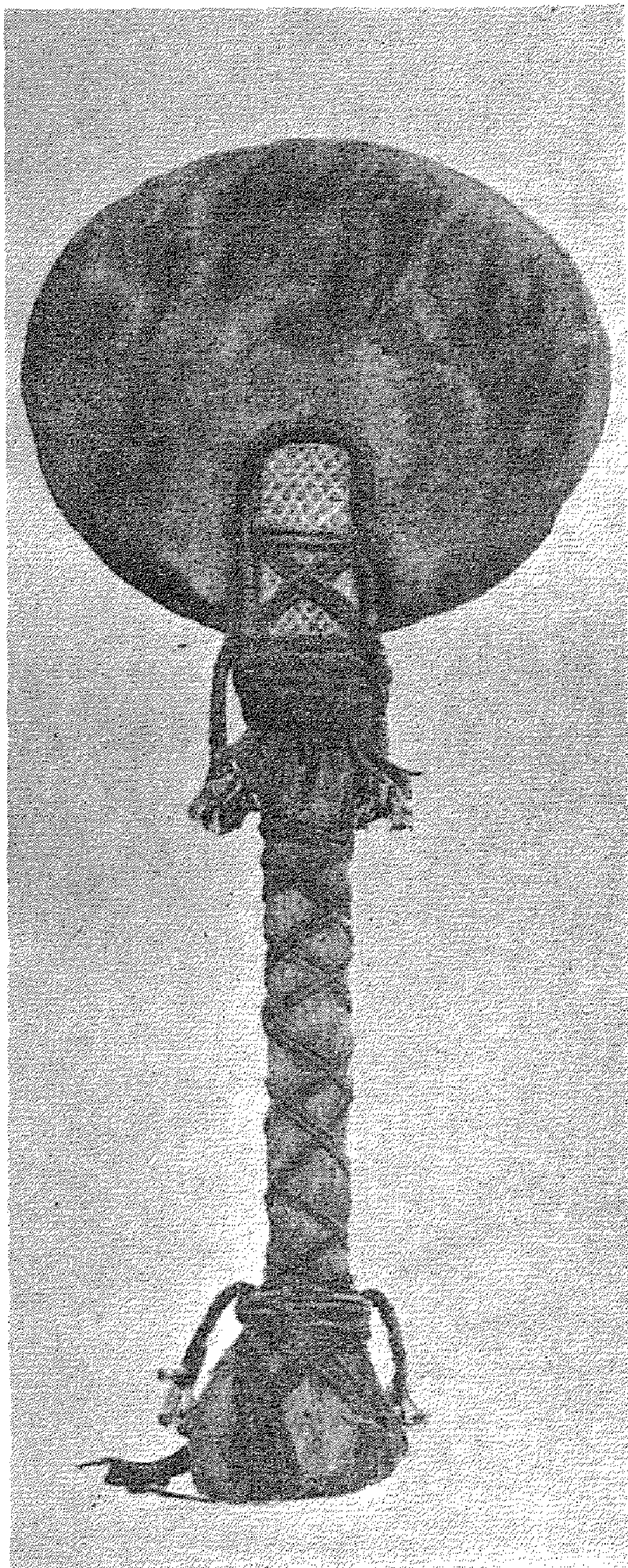
قنـــــاع



بنـــاء الكـــوخ الكبيـــر



نقـد كاليدونـي



فـأس القـربـان

شكر

يسعدني أن أعبر هنا عن عظيم شكري للسيدين الفاضلين صاحبي مكتبة المعارف بالرباط . فقد تكفلا بطبع هـذا الكتاب ونشره ، كما حرصا على أن يخرج في أحسن حلة ممكنة دون أي اعتبار للتكاليف المادية التي يتطلبها . خصوصا بحكم ازدواج الطباعة بالحروف العربية واللاتينية . فالله يديمهما لنشر الثقافة عاملين .

تم طبع هذا الكتاب
بتاريخ 20 ماى 1974
على مطابع دار الكتاب
الدار البيضاء

Maurice Leenhardt

DO KAMO

LA PERSONNE ET LE MYTHE DANS LE MONDE MELANESIEN

Traduction en arabe, commentaires et introduction générale par

OUAZIZ Tahar

Maître de conférences
à la Facutlé des Lettres de Rabat

Edition - Diffusion

Librairie Maârif

B.P. 239
Rue Bab Challa
Tél. 265-24 — Rabat